ETHISCHE GRUNDFRAGEN

I. TEIL:
DARSTELLUNG UND KRITISCHE WÜRDIGUNG DER MORALPHILOSOPHISCHEN SYSTEME DER GEGENWART.
EIGENES MORALPRINZIP

II. TEIL:
RECHTFERTIGUNG DER FORDERUNG SITTLICHEN LEBENS

VON

DR. GUSTAV STÖRRING
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZÜRICH

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1906

Vorwort.

In den vorliegenden „Ethischen Grundfragen“ behandle ich zwei Fragen, die ich ursprünglich ebenso wie meine Untersuchungen über die Entstehung des sittlichen Bewußtseins als „Moralphilosophische Streitfragen“ bezeichnen wollte (Moralph. Str. I, p. 1). Mir scheint aber die Bezeichnung der hier behandelten Fragen nach dem Moralprinzip und nach der Rechtfertigung der Forderung sittlichen Lebens als „Ethische Grundfragen“ der Sache mehr zu entsprechen.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. TEIL.

Darstellung und kritische Würdigung der moralphilosophischen Systeme der Gegenwart. Eigenes Moralprinzip.

I. Abschnitt: Darstellung und kritische Würdigung der moralphilosophischen Systeme der Gegenwart.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 3, 5. Z. v. u. lies anstatt: „zu einem unmittelbaren" „zur Vorstellung eines unmittelbaren".

S. 312 letzte Zeile lies anstatt: C) — C').

I. Teil.

Darstellung und kritische Würdigung der moralphilosophischen Systeme der Gegenwart. Eigenes Moralprinzip.

I. Abschnitt.

Darstellung und kritische Würdigung der moralphilosophischen Systeme der Gegenwart.

I. Kapitel.

Einteilung der gegenwärtigen Moralprinzipien.

In den vorliegenden Untersuchungen behandle ich zwei ethische Grundfragen: die Frage nach dem Moralprinzip und die nach der Rechtfertigung der Forderung sittlichen Lebens. Bei Behandlung der ersten Frage gehe ich so vor, daß ich durch die kritische Untersuchung der Moralsysteme der Gegenwart mir die Grundlage für die Entwicklung meines eigenen Moralprinzips schaffe. Der Kritik jedes einzelnen Systems werde ich eine genaue Darstellung voranschicken.

In einem Moralprinzip soll eine Charakteristik des Sittlichen in solcher Weise gegeben werden, daß daraus eine Stufenordnung der sittlichen Werte abzuleiten ist. In eine solche Charakteristik des Sittlichen nehmen einige Ethiker

Vorstellungen über die Weltanschauung auf, während andere gegen ein solches Vorgehen energisch protestieren. Nach Ed. von Hartmann ist ein wesentliches Merkmal sittlichen Handelns darin gegeben, daß durch solches Handeln der Erlösungsprozeß des absoluten Weltgeistes gefördert wird; nach Schopenhauer stammt in letzter Linie alles sittliche Wollen aus der metaphysischen Erkenntnis, daß ich, der Handelnde, im Grunde genommen mit dem von meiner Handlung Betroffenen eins bin. Die mehr oder weniger deutliche Erkenntnis: tat twam asi (dieses bist Du) ist Bedingung für das Mitleiden mit dem Nebenmenschen und solches Mitleiden ist Quelle alles Sittlichen.

Wir können die Moralprinzipien also zunächst in metaphysische, d. h. solche, welche Weltanschauungslehren in die im Moralprinzip gegebene Charakteristik des Sittlichen hereintragen, und nicht metaphysische unterscheiden.

Der Gegensatz zwischen diesen Betrachtungsweisen ist ein weittragender. Der nicht-metaphysische Ethiker macht gegen die metaphysischen Moralprinzipien geltend, daß sich die Tatsachen des ethischen Lebens wissenschaftlich behandeln lassen, ohne daß man auf irgend welche Weltanschauungsfragen rekurriert; daß man aber, wenn eine solche Behandlung möglich ist, die Verquickung der ethischen Probleme mit metaphysischen zu vermeiden schon aus methodologischen Gründen gezwungen ist, da alle Weltanschauungslehren hypothetischeren Charakter an sich tragen als die anderen philosophischen Disziplinen und irgend eine Einzelwissenschaft. Man setzt so ohne Not die Wahrscheinlichkeit der Bestimmungen auf ein niedrigeres Niveau herab.

Die nicht-metaphysischen Moralprinzipien teilt man am besten nach ihren Bestimmungen über das System der Zwecke des sittlichen Handelns ein. Wenn wir von Zwecken des Handelns sprechen, müssen wir sie gehörig abgrenzen gegen-

über den bloßen Effekten und den Motiven des Handelns. Die Wörter Zweck und Motiv des Handelns werden von den verschiedenen Juristen und den verschiedenen Philosophen in sehr verschiedenem Sinne genommen.[1] Wir wollen unter Zweck das verstehen, was im Wollen gewollt wird. Unter bloßem Effekt verstehen wir das von der Wirkung des Wollens, was nicht im Wollen gewollt war. Um zu einer Bestimmung der Motive zu gelangen, unterscheiden wir unmittelbar und mittelbar gewollte Zwecke, d. h. Zwecke, die eigentlich gewollt sind und solche, die nur als Mittel zur Realisierung der eigentlich, unmittelbar gewollten Zwecke gewollt werden. Auch im gewöhnlichen Leben scheidet man, wenn man das Handeln eines Menschen beurteilen will, zwischen dem, was das Individuum unmittelbar gewollt hat und dem, was es nur als Mittel zur Realisierung der unmittelbar gewollten Zwecke gewollt hat. — Die Realisierung des Gewollten ist dadurch bedingt, daß die Vorstellung des Gewollten mit Gefühlsfaktoren in Beziehung steht; diese allgemeine Bestimmung begreift die Lustgefühle unter sich, welche sich an die Vorstellung einer bestimmten Art des Handelns anschließen und zugleich die Unlustgefühle, von welchen aus uns die Vorstellung eines bestimmten Handelns aufgedrängt wird. Diese Gefühlsfaktoren nennt man Triebfedern des Wollens. Jetzt können wir auch angeben, was man zweckmäßigerweise unter Motiv bei ethischen Untersuchungen versteht: die Zuordnung einer Triebfeder des Wollens zu einem unmittelbaren Zweck.

Wir sagten also: die nicht-metaphysischen Moralprinzipien teilt man am besten nach den Zwecken ein — wir wollen genauer sagen: nach der Charakteristik des Systems der Zwecke, des sittlichen Wollens durch ihre Effekte, soweit

---

[1] Thomsen, Über den Begriff des Verbrechermotives.

sie nicht unter abnormen Verhältnissen aufgetreten sind. Dabei verstehe ich unter „normalen“ Verhältnissen solche, die in der bei weitem überwiegenden Zahl der Fälle gegeben sind. Wir können von einem Wollen, welches darauf abzielt, die Wahrheit zu reden, sagen, daß der äußere Effekt desselben in der bei weitem überwiegenden Zahl der Fälle eine Förderung des Wohles der Gesellschaft mit sich führt. Wir würden hier also sagen, daß unter normalen Verhältnissen der Effekt dieses Wollens der bezeichnete ist, oder wir würden von dem unter normalen Verhältnissen auftretenden Effekt als dem normalen Effekt sprechen.

In einzelnen Fällen hat das System der Zwecke eines Wollens zu einem bestimmten Effekt eine nähere Beziehung. Wenn ich überzeugt bin, daß eine bestimmte Art des Wollens in einem gegebenen Falle gefordert wird, um meine sittliche Selbstachtung zu behaupten und ich nun um der Behauptung meiner Selbstachtung willen diese Handlung vollziehe, so wird durch diese bestimmte Art des Wollens als Effekt erzeugt: Behauptung der sittlichen Selbstachtung — und zwar nicht in der bei weitem überwiegenden Zahl der Fälle, sondern regelmäßig.

Im Gegensatz zu regelmäßigen und normalen spreche ich von Effekten, die unter abnormen Verhältnissen auftreten, wo ein Effekt durch Mitwirkung von Verhältnissen bedingt ist, wie sie nur in der bei weitem geringeren Zahl von Fällen bei einem Wollen dieser Art gegeben sind.

Wir wollen also die Moralprinzipien einteilen nach der Charakteristik, welche sie von dem System der Zwecke des sittlichen Wollens durch ihre Effekte geben, soweit sie keine abnormen sind. Da läßt sich nun folgendes sagen: nach den Einen ist das System der Zwecke bei dem sittlichen Wollen so beschaffen, daß von nicht abnormen Effekten daraus resultiert Förderung von gewissen psychischen

Funktionen, nach Andern Förderung einer Entwicklung der gesamten Persönlichkeit, nach noch Andern Förderung gewisser Produkte psychischer Funktionen.

In die Förderung gewisser psychischer Funktionen setzen die nicht abnormen Effekte des Systems der Zwecke beim sittlichen Wollen das eudämonistische und energistische Moralprinzip: das eudämonistische, indem es von der Förderung von Glücksgefühlen als dem nicht abnormen Effekt des Systems der Zwecke spricht, wie sie bei sittlichem Wollen gegeben sind; das energistische, indem es eine bestimmte Art von Förderung der Lebensbetätigung, nämlich die Förderung der Lebensbetätigung mit Bevorzugung der höheren geistigen bei Konkurrenz mit der niederen sinnlichen dafür in Anspruch nimmt.

In die Förderung einer Entwicklung der gesamten Persönlichkeit und zwar einer harmonischen Entwicklung der Persönlichkeit setzen die nicht abnormen Effekte des Systems der Zwecke beim sittlichen Wollen die sogenannte Persönlichkeitsethik.

In die Förderung von Produkten psychischer Funktionen setzt die nicht abnormen Effekte des Systems der Zwecke beim sittlichen Wollen die Ethik der objektiven geistigen Erzeugnisse, indem sie die Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens, wie sie in Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Kultur gegeben sind, als Zwecke des sittlichen Wollens bestimmt.

Wenn man diese Bestimmungen nicht mißverstehen will, darf man nicht außer Acht lassen, daß mit der Charakteristik des Systems der Zwecke sittlichen Wollens durch ihre Effekte das Sittliche, das sittliche Wollen noch nicht völlig charakterisiert ist; es muß dazu noch eine Charakteristik des Inhalts der unmittelbaren Zwecke sittlichen Wollens treten. So würde also ein Eudämonist ein Wollen, bei dem

das System der Zwecke so beschaffen ist, daß daraus von nicht abnormen Effekten Förderung von Glücksgefühlen resultiert, noch nicht als sittlich bezeichnen, solange nichts darüber ausgemacht ist, welches der unmittelbare Zweck des Wollens ist und so würde der Ethiker der objektiven geistigen Erzeugnisse ein Wollen, bei dem das System der Zwecke so beschaffen ist, daß daraus von nicht abnormen Effekten Förderung von Kunst, Wissenschaft oder allgemeiner Kultur resultiert, noch nicht als sittlich bezeichnen, solange nichts darüber ausgemacht ist, wie es mit dem unmittelbaren Zweck des Wollens steht. —

Bei der Darstellung der einzelnen moralphilosophischen Systeme will ich so zu Werke gehen, daß ich, wo ein Moralprinzip in der Gegenwart mehrere Hauptvertreter hat, die Anschauungen eines oder einiger typischer Repräsentanten dieser Anschauungsweise darstelle und an den Punkten, wo es sich um Entwicklungen handelt, die nicht die allgemeine Vorstellungsweise charakterisieren, sondern dem betreffenden Autor eigentümliche Auffassungen repräsentieren, darauf ausdrücklich hinweise.

II. Kapitel.

Die einzelnen moralphilosophischen Systeme der Gegenwart.

A. Die eudämonistische Ethik.

I. Der vorwiegend induktive Eudämonismus.

Der Eudämonismus der Gegenwart ist ein universeller Eudämonismus: man unterscheidet einen universellen und individuellen Eudämonismus, je nachdem das sittliche Wollen so charakterisiert wird, daß bei demselben die nicht abnormen Effekte des Systems der Zwecke des Wollens in Förderung des Glücks, des wahren Wohls des handelnden Individuums oder in Förderung des Glücks der menschlichen Gesellschaft mit Einschluß des Handelnden bestehen. Der universelle Eudämonismus schließt also, wie man sieht, die Zwecke des individuellen in sich.

Die universellen Eudämonisten unterscheiden sich wesentlich durch die Methode, welche von ihnen vorwiegend zur Verwendung gebracht wird. In der Ethik von Herbert Spencer herrscht eine deduktive Methode vor; er macht auf Grund biologischer, psychologischer und soziologischer Gesetzmäßigkeiten deduktive Bestimmungen darüber, welche Handlungen als sittlich und welche als nicht sittlich aufzufassen sind. Die meisten andern Eudämonisten bedienen sich einer

wesentlich induktiven Methode. Als typischer Vertreter des vorwiegend induktiven Eudämonismus kann uns John Stuart Mill gelten.

1. Formulierung des eudämonistischen Moralprinzips.

Nach John Stuart Mill sind alle moralischen Wertschätzungen durch ein Prinzip bestimmt, das er als Prinzip der Utilität oder als Prinzip der höchsten Glückseligkeit bezeichnet. Daß dieses Prinzip sich noch nicht weitergehende Anerkennung verschafft hat als es der Fall ist, führt Mill auf das mangelhafte Verständnis zurück, welches man gewöhnlich vom Sinne dieses Prinzips hat.

Hutcheson hatte über dieses Prinzip die Bestimmung gemacht: „diejenige Handlung ist die beste, welche das größte Glück für die größte Anzahl verschafft und diejenige die schlechteste, welche in gleicher Weise Elend erzeugt".[1] Hume spricht in seiner Untersuchung über die Prinzipien der Moral das Moralprinzip aus in der Behauptung, „daß alle Eigenschaften und Handlungen des Geistes, die jemals allgemein von den Menschen gebilligt und gelobt worden sind, eine Tendenz zu unmittelbarer oder mittelbarer Hervorbringung von Glück, von befriedigtem Bewußtsein in einzelnen oder ganzen Gruppen von Individuen haben". Benthams Feststellung stimmt fast wörtlich mit der von Hutcheson überein.

Sehen wir uns nun nach der näheren Formulierung des Prinzips der größten Glückseligkeit bei J. St. Mill um. Eine vorläufige Bestimmung gibt Mill zunächst in folgender Weise: „Die Lehre, welche als die Grundlage der Moral das Prinzip der Nützlichkeit oder der größten Glückseligkeit annimmt, hält dafür, daß Handlungen in dem Grade recht sind, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht,

[1] Hutcheson, Inquiry conc. the origin of our ideas. II., sect. 3 § 8.

insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken. Unter Glückseligkeit ist Freude und die Abwesenheit von Leiden verstanden, unter Unglückseligkeit das Leid und die Abwesenheit der Freude."[1] Nach dieser Theorie sind Freude und Freisein von Leid die einzigen Dinge, welche als Endzweck wünschenswert sind; sie behauptet, „daß alle wünschenswerten Dinge ... entweder wünschenswert sind der Freude willen, welche an ihnen haftet oder als Mittel zur Förderung der Freude oder zur Verhinderung des Leidens".

Ich habe gesagt, daß diese Bestimmungen Mills als vorläufige anzusehen seien, sie enthalten nämlich noch nicht die Distinktion zwischen verschiedenen Arten der Freude, auf welche Mill mit Recht viel Wert legt. Einige Arten der Freude sind wünschenswerter als andere. Die Freuden „des Verstandes, der Gefühle, und der Einbildungskraft wie der sittlichen Gesinnung"[2] haben einen weit höheren Wert als die der Sinne. Utilitarische Autoren haben nach Mill zwar stets diese Distinktion zwischen geistiger und sinnlicher Lust gemacht, aber sie setzten den Vorzug der geistigen vor der sinnlichen Lust hauptsächlich in die größere Dauerhaftigkeit, Ungefährlichkeit, Wohlfeilheit der geistigen Lust, mithin „nicht sowohl in deren innere Wesenheit als vielmehr in die mit ihr verbundenen Vorteile". Mill dagegen hebt vor allem die Differenzen in der geistigen und sinnlichen Lust selbst hervor. Für ihn ist die geistige Lust für sich genommen von anderer Qualität als die sinnliche. „Wenn man mich fragt, was ich mir unter einem Unterschied in der Qualität der Lust denke, ... so ergibt sich mir nur eine mögliche Antwort. Wenn von zwei Freuden die eine derart ist, daß Alle, oder nahezu Alle, welche durch Erfahrung die Kenntnis beider haben, derselben einen entschiedenen Vorzug geben, und zwar ohne

[1] J. St. Mill, Utilitanism. Übersetzt von Gomperz WW I, p. 134.
[2] Mill, Utilit. WW I, 135 cfr. c. Die Freiheit WW I, p. 64ff.

Rücksicht auf irgend ein Gefühl moralischer Verpflichtung, dieselbe vorziehen zu sollen, so ist diese die wünschenswertere Freude."[1] „Es ist eine unbezweifelbare Tatsache, daß diejenigen, welche mit zwei Freuden in gleicher Weise bekannt sind und gleich fähig sind, dieselben zu schätzen und zu genießen, einen sehr entschiedenen Vorzug derjenigen Art des Seins geben, welche ihre höheren Fähigkeiten in Anspruch nimmt. Ein Wesen von höheren Fähigkeiten verlangt mehr zu seiner Glückseligkeit, ist wahrscheinlich auch eines schärferen Leidens fähig und ist demselben gewiß an zahlreicheren Stellen ausgesetzt als irgend ein Wesen von anderer Gattung, kann aber trotz dieser Fährlichkeiten niemals wünschen, zu dem hinabzusinken, was von ihm als eine niedrige Stufe der Existenz erkannt wird."[2] „Es ist besser, ein unbefriedigtes menschliches Wesen zu sein, als ein befriedigtes Schwein, besser ein unbefriedigter Sokrates als ein befriedigter Tor. Und wenn der Tor oder das Schwein anderer Meinung sind, so rührt das eben daher, daß beide die Frage nur von ihrer eigenen Seite kennen, der andere der in Vergleich stehenden Teile kennt aber beide Seiten."[3]

Nach Mill wird also jedes Individuum, welches außer sinnlicher Lust auch geistige Lust erlebt, die geistige Lust für sich genommen als eine wertvollere wünschenswertere anerkennen. Dies Verhalten ist aber dadurch bedingt, daß das Erleben geistiger Lust höhere Fähigkeiten voraussetzt und die Befriedigung höherer geistiger Fähigkeiten dem Individuum wertvoller ist als die niederer sinnlicher.

Die Tatsache, daß manche Menschen, welche höherer Freude fähig sind, häufig im Handeln die niederen vorziehen, ist für Mill keine Gegeninstanz gegen die entwickelte An-

---

[1] Mill, Util. WW I, p. 136.

[2] Mill, Util. WW I, p. 136 ff.

[3] Mill, Util. WW I, p. 137.

schauung. Sind nämlich die edleren Gefühle schwach entwickelt, so vermögen sie häufig nicht das Handeln zu bestimmen, wenn sie auch schon das Urteil bedingen, daß sie am schätzbarsten sind.

Aus diesen Entwicklungen über die Differenz der Qualität der geistigen und sinnlichen Lust und ihrer verschiedenen Schätzung ergibt sich nun eine nähere Bestimmung des Endzwecks der moralischen Handlungen.

Die größte Glückseligkeit ist nämlich darnach zu setzen in ein Dasein, möglichst frei von Leid und möglichst reich an Freude, „sowohl rücksichtlich der Quantität als der Qualität". Darnach ist die Richtschnur der Moral zu bestimmen als „der Inbegriff derjenigen Regeln und Vorschriften für menschliches Verhalten, durch deren Befolgung eine Existenz, wie sie beschrieben wurde, in der größten Ausdehnung allen Menschen gesichert wird".

Bei Feststellung solcher Vorschriften muß außerdem das Benthamsche Prinzip zur Anwendung gebracht werden: „Jeder hat für Einen zu gelten, niemand für mehr als Einen". —

Von Jodl, der den ethischen Auffassungen Mills sehr nahe steht, wird die von Mill gegebene Formulierung des Moralprinzips in der Weise modifiziert, daß es sich auch zur historischen Anwendung eignet.[1] Jodl definiert das Sittliche „als die Summe der Normen, durch welche, nach dem Urteil der geistig hervorragendsten Männer jeder Zeit und jedes Volkes, die größte Summe von Glückseligkeit im Kreise menschlicher Gemeinschaft hervorgebracht werden würde, welch letzter Begriff der Gemeinschaft sich allmählich aus beschränkterer Anwendung auf den Kreis der Stammes-, Volks- oder Glaubensgenossen zu immer universelleren Fassung erhebt".

[1] Jodl, Geschichte der Ethik II, 458.

2. Beweise für die Gültigkeit des eudämonistischen Prinzips.

a) Die Argumentationen Mills.

Nach der Bestimmung darüber, was die Theorie der universellen Glückseligkeit meint, behandeln wir die Beweise der Gültigkeit dieses Prinzips und zwar zunächst die Argumentationen Mills.

α) Welche Art von Beweis kann man für die Behauptung der Gültigkeit dieses Prinzips beibringen? „Der einzige Beweis, welcher dafür gegeben werden kann, daß ein Gegenstand sichtbar ist, besteht darin, daß man ihn wirklich sieht; der einzige Beweis, daß ein Schall hörbar ist, besteht darin, daß man ihn wirklich hört, und eben dasselbe findet auch rücksichtlich der übrigen Quellen unserer Erfahrung statt. In derselben Weise nun, denke ich, besteht auch der einzige Beweis, den man dafür vorbringen kann, daß irgend etwas wünschenswert ist, darin, daß die Menschen dasselbe wirklich wünschen ..... Es kann kein anderer Grund dafür gegeben werden, warum die allgemeine Glückseligkeit wünschenswert ist außer dem, daß jedermann seine eigene Glückseligkeit wünscht, insofern er dieselbe für erreichbar hält."[1] Man kann deshalb sagen, daß die allgemeine Glückseligkeit ein Gut für die Gesamtheit aller einzelnen ist: „Damit hat sich die Glückseligkeit als einen der Zwecke unsers Verhaltens dokumentiert und sogleich auch als eins der Kriterien unserer Moralität."

Es fragt sich nun aber weiter, ob die allgemeine Glückseligkeit der einzige Endzweck des menschlichen Handelns, das einzige Kriterium der Moralität ist. Gegen diese Anschauung scheint zu sprechen, daß die Menschen doch tatsächlich manche Dinge wünschen, „die der gewöhnliche

[1] J. St. Mill, Util. WW. I, 166.

Sprachgebrauch von der Glückseligkeit sehr scharf unterscheidet". So wünschen die Menschen, wenigstens manche Menschen, Tugend und Freisein von Lastern. Dieser Tatbestand wird von den Gegnern der Theorie der allgemeinen Glückseligkeit als Argument für die Behauptung verwertet, daß es neben der Glückseligkeit noch andere Zwecke menschlichen Handelns gebe.

Wie hat man sich zu einem solchen Argument zu stellen? Zunächst muß man die angeführte Tatsache als eine solche anerkennen: es läßt sich nicht leugnen, daß die Tugend für ein Individuum an und für sich ohne Rücksicht auf einen außerhalb derselben liegenden Zweck ein Gut sein kann, so daß sie dann also um ihrer selbst willen gewünscht wird. Wird die Tugend um ihrer selbst willen gewünscht, so haben wir es mit der geistigen Verfassung zu tun, die gerade am meisten dazu dient, die allgemeine Glückseligkeit zu fördern. Und wenn so die Tugend um ihrer selbst willen, ohne Rücksicht auf einen außerhalb derselben liegenden Zweck gewünscht wird, dann ist sie für das Individuum eben damit zu einem Bestandteil der Glückseligkeit geworden.[1] Aber ursprünglich ist sie das nicht. Ursprünglich wird die Tugend nur als Mittel zur Glückseligkeit geschätzt: „Es war kein ursprüngliches Verlangen nach ihr vorhanden, noch auch gab es einen Beweggrund zu ihr, ausgenommen den, daß sie dem Vergnügen förderlich ist und insbesondere vor Leid bewahrt."[2] Durch innige Assoziation der Vorstellung der Tugend mit der Vorstellung dessen, wozu sie Mittel ist, wird die zunächst an und für sich indifferente Tugend an und für sich wünschenswert. Das ist ein Vorgang, wie wir ihn in ähnlicher Weise sich abspielen sehen bei der Wertschätzung des Geldes, der Macht, des Ruhms und dergleichen. „Ursprünglich ist

[1] J. St. Mill, Util. WW I, 167, 168.
[2] J. St. Mill, WW I, 169.

das Geld um nichts wünschenswerter als irgend ein Haufe glitzernder Kieselsteine. Sein Wert ist nur der Wert der Dinge, die man damit erkaufen kann, der Wert der Wünsche nach ganz anderen Dingen, zu deren Befriedigung es ein Mittel ist. Gleichwohl ist die Liebe zum Gelde nicht nur eine der stärksten Triebfedern im menschlichen Leben, sondern das Geld wird auch in vielen Fällen an und für sich selbst gewünscht, der Wunsch, es zu besitzen, ist oft stärker als der Wunsch, von demselben Gebrauch zu machen und ist noch im Wachsen begriffen, wenn alle jene Wünsche, die auf darüber hinausliegende Dinge abzielen und durch Geld befriedigt werden können, im Schwinden begriffen sind."[1] Ähnlich ist es mit der Liebe zur Macht und zum Ruhm. Auch hier wirken ähnliche Assoziationen bestimmend] auf die Wertschätzung dieser Größen. Die Intensität dieser Wertschätzung kann so groß werden, daß sie alle andern Wünsche an Stärke übertrifft. Allgemein gesagt, es können durch solche Assoziationen an und für sich indifferente Dinge „wertvollere Quellen der Freude werden, als die ursprünglichen Freuden selbst und zwar nicht nur nach ihrer Dauer, gemessen nach dem Raum, welchen sie im menschlichen Dasein auszufüllen vermögen, sondern sogar auch nach ihrer Stärke". Und das gilt nun auch von der Wertschätzung der Tugend. Da sie der Freude förderlich ist und uns vor Leid bewahrt, so bilden sich allmählich Assoziationen aus, welche es bedingen, daß sie an und für sich selbst geschätzt wird.

Aus diesen Entwickelungen ergibt sich, „daß in Wirklichkeit nichts anderes gewünscht wird als Glückseligkeit". Was sonst noch selbständig gewünscht zu werden scheint, leitet diese Eigenschaft von seiner Beziehung zu der in irgend einer Form gewünschten Glückseligkeit ab. „Diejenigen, welche

[1] Mill, l. c. 168.

die Tugend um ihrer selbst willen wünschen, tun dies entweder, weil das Bewußtsein derselben ein Vergnügen ist, oder weil das Bewußtsein, derselben zu entbehren, ein Leid ist, oder aus beiden Gründen zugleich."[1]

β) Die Annahme, daß die allgemeine Glückseligkeit der letzte Zweck des menschlichen Handelns sei, sucht Mill nun noch weiter in folgender Weise als berechtigt darzutun. Die Menschen können nichts anderes um ihrer selbst willen wünschen, als was ein Vergnügen für sie oder dessen Entbehrung für sie ein Leid ist, da ein Ding (abgesehen von seinen Folgen) für wünschenswert halten und es für „vergnüglich halten ein und dieselbe Sache" und „eine Sache anders wünschen als in dem Verhältnis, wie die Vorstellung von derselben vergnüglich ist, eine physische und metaphysische Unmöglichkeit ist". Mill besorgt deshalb nicht, daß jemand darnach noch die Behauptung wagen werde, daß „unser Wünschen in letzter Instanz möglicherweise auf etwas Anderes als auf Freude und Freisein von Leid" gerichtet sein könne.

Wenn aber hiernach die Menschen nichts anderes um seiner selbst willen wünschen, als was ein Vergnügen für sie ist oder dessen Entbehrung für sie ein Leid ist, so können wir mit Recht sagen, daß Glückseligkeit der einzige Zweck des menschlichen Handelns ist.

Von einem Anhänger der Millschen Ethik wird dieser Gedanke der Beziehung zwischen Wunsch und Freude als selbstevidente und grundlegende Beziehung auf praktischem Gebiet dem Cartesianischen cogito ergo sum an die Seite gestellt. „Was überhaupt einen Wert für uns haben soll, das muß in uns einen Wert haben: das muß sich in unserm Bewußtsein unmittelbar als wertvoll zu erkennen geben und bezeugen, muß als wertvoll empfunden und gefühlt werden".[2]

---

[1] Mill, WW I, p. 170.

[2] Gizycki, Ethik Humes p. 257 ff.

Trotz der Behauptung dieser Beziehung zwischen Wunsch und Vergnügen gibt nun Mill aber zu, daß sich bei dem Menschen ein Habitus herausbilden kann, bei dem ohne den Gedanken an ein Vergnügen, ein Wollen möglich ist. „Daß eine Person von gefestigter Tugend oder irgend jemand, dessen Gesinnungen feststehen, dieselben verwirklicht ohne den Gedanken an ein Vergnügen, welches er empfindet, wenn er dieselben ins Auge faßt, oder das er von ihrer Ausführung erwartet, und daß er denselben auch dann treu bleibt, wenn sich diese Vergnügen sehr vermindern, durch Veränderungen in seinem Charakter sowohl als durch eine Abnahme seiner passiven Empfänglichkeit, oder wenn sie auch durch das Leid aufgewogen werden, welches sein gesinnungstreues Handeln über ihn bringen, — alles das gebe ich vollkommen zu."[1] Er sucht diesen Widerspruch aber aufzuheben durch die Unterscheidung zwischen Wünschen und Wollen auf Grund bestimmter Disposition zu diesem Wollen. Wenn Handlungen, die aus einem Wünschen hervorgehen, die darauf abzielen, Freude zu schaffen oder Leid zu vermeiden, sich häufig wiederholen, so bildet sich allmählich eine Disposition zu dieser Art von Handlungen aus und hat diese Disposition eine gewisse Stärke, so kann die Handlung gewollt werden, ohne daß dabei irgend ein Gedanke an Freude oder Leid irgend eine Rolle spielt; man spricht dann populär von der Macht der Gewohnheit, die solche Willensakte bedingt. Dieses Wollen aber, bei dem nicht der Gedanke an Lust oder Schmerz auftritt, ist selbst — das darf man nicht vergessen — aus einem Wünschen, das darauf abzielte, Vergnügen zu schaffen oder Leid zu vermeiden, hervorgewachsen. Diese Beziehung zwischen Wünschen und Wollen auf Grund bestimmter Disposition besteht auf allen Gebieten des Handelns. Das sittliche Wollen

[1] Mill, WW I, p. 171.

stellt nur einen speziellen Fall dar. Ursprünglich kann nicht im Sinne des Sittengesetzes gehandelt werden, ohne den Gedanken an die Realisierung von Freude oder die Vermeidung von Leiden, aber allmählich entwickelt sich eine stärkere Disposition zu dieser Art von Handeln, und das Individuum kann nun gut handeln, ohne daß bei dem Willen der Gedanke an Lust oder Schmerz eine Rolle spielt. Dieses Verhalten des Willens wird, wie es natürlich ist, von Mill als ein höherer Entwicklungszustand angesprochen. Erst wenn dieser Habitus zum Wollen zur Entwickelung gekommen ist, können wir uns auf uns selbst und können sich andere Menschen auf uns verlassen. Es ist deshalb zu wünschen, daß „der Wille zum Rechttun bis zu dieser gewohnheitsmäßigen Unabhängigkeit ausgebildet“ werde.

Dieser Wille ist also ein Mittel zum Guten, aber er ist nicht ein Gutes für sich. In diesem Tatbestand liegt mithin nichts, was gegen die Gültigkeit des Satzes spricht, daß nichts für menschliche Wesen ein Gut ist, als sofern es entweder in sich selbst vergnüglich ist oder ein Mittel, um Vergnügen zu erlangen oder Leid abzuwehren.

„Wenn aber dieser Satz richtig ist, so ist auch das Prinzip der Nützlichkeit bewiesen.“

γ) Die Gültigkeit der Annahme des Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit bestätigt sich uns, wenn wir die Wertschätzung gerechter Handlungen näher betrachten. Gewöhnlich wird gerade die Art der Wertschätzung der Gerechtigkeit als Argument gegen die Gültigkeit des Prinzips der Nützlichkeit angeführt, indem man auf die Differenz der Wertschätzung der als nützlich und der als gerecht aufgefaßten Handlungen hinweist, aber diese Differenz der Wertschätzung können wir nicht nur von dem bis jetzt gewonnenen Standpunkt aus verständlich machen, sondern es liegen auch Tatbestände auf diesem Gebiete vor, welche selbst die

Annahme der Gültigkeit des gewonnenen Prinzips als notwendig erscheinen lassen.

Was die Frage der Beziehung der Forderung der Gerechtigkeit zu dem Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit betrifft, so gibt man meist bereitwillig zu, daß diese Forderungen auf eine Art des Handelns gehen, wie sie auch von dem Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit gefordert wird, m. a. W., daß, objektiv genommen, „die Forderungen der Gerechtigkeit mit einem Teile des Gebiets der allgemeinen Zuträglichkeit zusammenfallen“. Aber die subjektive Seite des Tatbestandes wird von manchen als mit dem Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit unvereinbar angesehen: das Gefühl der Gerechtigkeit unterscheidet sich scharf von dem Gefühl des Zuträglichen, Nützlichen, es erscheint gebieterischer in seinen Forderungen. „In allen Zeitaltern spekulativer Tätigkeit ist eins der stärksten Hindernisse und Einwände gegen die Annahme der Lehre, daß Nützlichkeit oder Glückseligkeit das Kriterium von Recht und Unrecht sei, aus der Idee der Gerechtigkeit geschöpft worden. Die mächtige Empfindung und die anscheinend klare Vorstellung, welche dies Wort mit einer Schnelligkeit und Sicherheit hervorruft, die etwas Instinktmäßiges an sich haben, schienen der Mehrzahl der Denker auf eine den Dingen innewohnende Eigenschaft hinzudeuten und zu beweisen, daß das Gerechte eine Existenz in der Natur als etwas Absolutes haben müsse, der Gattung nach von jeder Art des Zuträglichen unterschieden, und dem Begriff nach demselben entgegengesetzt.“[1]

Man spricht das Gerechtigkeitsgefühl für ein Ding sui generis an, für eine besondere Veranstaltung der Natur, ohne sich genügend Rechenschaft darüber zu geben, ob es nicht als Kombination elementarer psychischer Vorgänge, als durch

---

[1] Mill, WW I, 173.

die allgemeinen Gesetze unsers Gefühlslebens bedingt, aufzufassen sei, und indem man das Gerechtigkeitsgefühl für ein Ding sui generis, für einen ursprünglichen praktischen Instinkt hält, glaubt man die Bestimmungen über das, was gerecht ist, aus diesem Instinkt ableiten zu müssen. „Die Menschen sind immer zu der Voraussetzung geneigt, daß jedes subjektive Gefühl, über welches sie sich nicht anders Rechenschaft geben können, die Offenbarung irgend einer objektiven Wirklichkeit sei."[1] Man übersieht dabei, daß, auch wenn ein bestimmtes Gefühl angeboren ist, damit noch nicht alles sanktioniert ist, wozu das Gefühl uns treibt. Wie aus intellektuellen Instinkten auch falsche Urteile hervorgehen, so könnten wenigstens aus diesem praktischen Instinkt auch falsche Handlungen resultieren.

Die Sache steht also so, daß, wenn sich ergibt, daß das Gerechtigkeitsgefühl nicht als angeboren aufgefaßt werden darf, die Streitfrage damit zugunsten des Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit erledigt ist, da man die Gerechtigkeitsforderungen, objektiv genommen, als mit dem Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit harmonierend anerkannt hat. Wenn sich andererseits ergibt, daß das Gerechtigkeitsgefühl nicht weiter psychisch abzuleiten ist, hätten wir dagegen noch darüber zu diskutieren, ob sich aus diesem Gefühl der Inhalt der Gerechtigkeitsforderungen ableiten läßt.

α') Wir treten deshalb in die Behandlung der Frage nach der Genesis des Gerechtigkeitsgefühls ein. Mill sagt sich: wenn ich über den Ursprung des Gerechtigkeitsgefühls eine Untersuchung anstellen will, so muß ich zuerst klarstellen, was unter Gerechtigkeit zu verstehen ist. Von ungerechten Handlungen gilt zunächst, wie von allen unmoralischen Handlungen, daß sich mit ihrer Vorstellung der

1 Mill, l. c. p. 174.

Gedanke verbindet, daß die Person, welche sich einer solchen Handlung schuldig gemacht hat, in irgend einer Weise Strafe verdient: entweder durch das Gesetz oder durch die öffentliche Meinung oder durch ihr eigenes Gewissen. Ein charakteristisches Merkmal für die Gerechtigkeit ergibt sich uns, wenn wir sie mit dem Wohlwollen in Beziehung setzen. Da kommen wir zu der Bestimmung, daß die Gerechtigkeit etwas in sich schließt, was nicht nur recht zu tun und unrecht zu unterlassen ist, sondern was auch eine bestimmte Person von uns als ihr moralisches Recht fordern kann. „Niemand hat ein moralisches Recht auf unsere Großmut oder Wohltätigkeit, weil wir nicht moralisch verpflichtet sind, diese Tugend gegen ein bestimmtes Individuum auszuüben.“[1] Das Gerechtigkeitsgefühl enthält deshalb als die beiden wesentlichen Bestandteile: den „Wunsch, eine Person zu bestrafen, welche Schaden angerichtet hat, und das Wissen oder den Glauben, daß es ein oder mehrere bestimmte Individuen gibt, welchen der Schaden zugefügt wurde“.[2]

Dieser Wunsch, eine Person zu bestrafen, welche jemandem Schaden zugefügt hat, ist aus zwei Gefühlen hervorgewachsen: aus dem Impuls der Selbstverteidigung und dem Gefühl der Sympathie. Jedes Tier sucht diejenigen zu schädigen, welche ihm selbst oder seinen Jungen eine Schädigung zugefügt haben oder welche dies zu tun im Begriff sind. Beim Menschen tritt diese Reaktion gegen Schadenzufügung nicht bloß bei Schädigung der eigenen Person und der Nachkommenschaft auf, beim Menschen kann diese Reaktion ausgelöst werden, wenn er den Schaden irgend einem menschlichen Wesen zugefügt sieht. Das hängt einmal ab von der menschlichen Vorstellung des wohlverstandenen Selbstinteresses:[3]

[1] Mill, WW I, p. 183/184.
[2] Mill, WW I, 184.
[3] Mill, WW I, 187.

das menschliche Individuum ist fähig, zu erkennen, daß es gemeinsame Interessen mit allen Gliedern der menschlichen Gesellschaft hat. Sodann hängt das von der Erweiterung seines Mitgefühls ab,[1] die selbst wieder von seiner höhern intellektuellen Entwicklung in Abhängigkeit steht: der Mensch ist befähigt, die Gesamtvorstellung seines Stammes, seines Vaterlandes, und der ganzen Menschheit zu bilden.[2]

So erweitert sich also bei dem Menschen der Bereich der Fälle, in denen diese Gefühls-Reaktion bei ihm auftritt. Andrerseits tritt nach gewisser Richtung eine Beschränkung des Bereichs der Fälle ein, in denen eine solche emotionelle Stellungnahme entsteht. Gerechte Personen ahnden ein ihnen selbst zugefügtes Unrecht nur dann, „wenn es von der Art ist, daß die Gesellschaft mit ihnen an dessen Unterdrückung ein gemeinsames Interesse hat".[3] Wollte man hiergegen den Gedanken von Adam Smith ins Feld führen, daß wir im Fall der Verletzung des Gerechtigkeitsgefühls nicht an das Wohl der menschlichen Gesellschaft denken, sondern an den einzelnen Fall, so antwortet Mill, daß ein gerechter Mensch bei Reaktion gegen Leidzufügung allerdings nicht das Wohl der menschlichen Gesellschaft primär im Auge habe, sondern den einzelnen Fall, aber dieser wird zugleich als ein solcher aufgefaßt, der unter eine Regel des Verhaltens gehört, die gerade so gut zum Wohl andrer als zum eignen Wohl gereicht. „Eine Person, deren Racheempfindung wirklich ein moralisches Gefühl ist, d. h. welche in Betracht zieht, ob eine Handlung tadelnswert ist, bevor sie sich erlaubt, sie zu ahnden, eine solche Person, wenn sie sich auch nicht ausdrücklich sagt, daß sie für die Interessen der Gesellschaft eintritt, fühlt sicherlich, daß sie für eine Regel einsteht,

[1] Mill, WW I, p. 185 cfr. c. 187.
[2] Mill, WW I, 185.
[3] Mill, WW I, 186.

die ebensowohl zum Wohl anderer als zu ihrem eigenen gereicht."[1]

Über diese Richtschnur des Verhaltens werden nun noch nähere Bestimmungen gemacht. Sie ist der ganzen Menschheit gemeinsam und zielt auf ihr Wohl ab,[2] und zwar hat es diese Richtschnur mit den vitalsten Interessen jedes Glieds der menschlichen Gesellschaft zu tun, mit dem Interesse der Sicherheit der Person und des äußeren Besitzes. „Nahezu alle andern Güter dieser Erde werden von einer Person benötigt, von der andern nicht, und auf viele derselben kann man, wenn es nötig ist, mit leichtem Herzen Verzicht leisten, oder sie können durch irgend etwas anderes ersetzt werden, aber der Sicherheit kann ein menschliches Wesen überhaupt nicht entraten; auf ihr beruht unser ganzer Schutz gegen Unheil und der ganze Wert alles und jeden Gutes über den rasch verrinnenden Augenblick hinaus, da nur noch die Genugtuung des Augenblicks für uns von Wert sein könnte, wenn wir schon im nächsten Moment eines jeden Besitzes durch jeden beraubt werden könnten, der in eben diesem Moment uns an Stärke überlegen ist."[3] So können wir sagen, daß die Gerechtigkeit moralische Regeln betrifft, die eine Art des Verhaltens vorschreiben, welche eine wesentlichere Bedingung für das menschliche Wohl ist, als das von irgend welchen andern Maximen vorgeschriebene.

So sehen wir, daß das Gerechtigkeitsgefühl nicht ein Ding sui generis ist, ursprünglich dem menschlichen Geiste angeboren, daß sich von dem Unterschied des Gerechtigkeitsgefühls und des Nützlichkeitsgefühls empirisch Rechenschaft geben läßt: das Gerechtigkeitsgefühl ist hervorgewachsen aus dem Impuls der Selbstverteidigung und dem Gefühl der Sym-

[1] Mill, WW I, 186.
[2] Mill, WW I, 187.
[3] Mill, WW I, 188.

pathie; zugleich aber ist dasselbe von dem Gedanken einer moralischen Vorschrift abhängig, welche auf die vitalsten Interessen für das menschliche Wohl gerichtet ist. So spricht Mill von einer animalischen und einer moralischen Seite an dem Gerechtigkeitsgefühl. „Das Gefühl der Gerechtigkeit scheint mir zu sein: das animalische Verlangen, eine Verletzung oder Schädigung zurückzuweisen oder mit Gleichem zu vergelten, die entweder der eigenen Person zugefügt wurde oder demjenigen, mit dem man sympathisiert, wobei die Grenzen dieser Sympathie durch die erweiterte Fähigkeit des menschlichen Mitgefühls und die menschliche Vorstellung des wohlverstandenen Selbstinteresses so ausgedehnt sind, daß sie alle Menschen umschließen. Von den letzteren Elementen leitet das Gefühl seine moralischen Eigenschaften ab; von den ersteren seine eigentümliche Schärfe und Energie, mit welcher es sich zur Geltung bringt."[1]

Da also das Gerechtigkeitsgefühl nicht angeboren ist, sich von der Differenz des Gerechtigkeitsgefühls und des Nützlichkeitsgefühls vom Standpunkte der Theorie der allgemeinen Glückseligkeit Rechenschaft geben läßt, zu den Faktoren, von denen das Gerechtigkeitsgefühl abhängig ist, gerade die Idee moralischer Vorschriften gehört, welche auf gewisse Interessen für das menschliche Wohl gerichtet sind, so sind die Bedenken beseitigt, die man aus jener Differenz gegen die Nützlichkeitstheorie ableitete.

β') Zuletzt findet Mill die Annahme der Richtigkeit dieses Prinzips bestätigt durch Fälle des Widerspruchs verschiedener Regeln des gerechten Verhaltens bei ihrer Anwendung auf gewisse Einzelfälle. Dieser Widerstreit läßt sich nur heben, wenn man diese Regeln des gerechten Verhaltens als von dem Prinzip der Wohlfahrt abgeleitet ansieht, und nun zum

---

[1] Mill, l. c. p. 187.

Zweck der Aufhebung dieses Widerstreits auf dieses allgemeine Prinzip zurückgeht.

In der Frage der Berechtigung der Bestrafung der Verbrecher behaupten die einen, daß es ungerecht sei, zu strafen, um ein Exempel zu statuieren, indem sie sich auf die anerkannte Regel stützen, daß es ungerecht ist, ein Individuum, ohne es um seine Einwilligung zu befragen, zu einem Opfer für andere zu machen. Sie halten nur dann eine Bestrafung für gerecht, wenn dieselbe auf das Wohl dessen, der die Strafe erleidet, gerichtet ist. Andere Autoren wieder halten gerade dies für ungerecht, erwachsene d. h. verständige Personen zum Zweck ihres eignen Wohls zu bestrafen. Sie berufen sich dafür auf die anerkannte Regel, daß es ungerecht sei, ein Individuum zu zwingen, sich nach den Anschauungen anderer über das, was sein eigenes Wohl sei, zu richten. Sie halten eine Bestrafung des Verbrechers für gerecht, um für andere Unheil zu verhüten, rekurrieren also auf die Berechtigung zur Selbstverteidigung. Nach Owen endlich ist es überhaupt ungerecht zu strafen, weil der Verbrecher ja nicht der Bildner seines Charakters ist. Er stützt sich also auf die anerkannte Maxime, daß es ungerecht ist, jemanden für das zu bestrafen, wofür er nichts kann.

Die hervorgehobenen Schwierigkeiten sind als solche anzuerkennen, man hat Kunstgriffe ersonnen, sie aus der Welt zu schaffen; man schlichtet aber den Streit nicht anders, als wenn man auf das Grundprinzip der Moral, auf das Prinzip der Förderung der allgemeinen Glückseligkeit zurückgeht, von dem diese einzelnen Maximen abgeleitet sind, das diese einzelnen Maximen sanktioniert.[1] —

d) Werfen wir nun einen Rückblick auf die Argumente, die Mill für die Gültigkeit des Prinzips der allgemeinen Glück-

[1] Mill, WW I, p. 195 ff.

seligkeit beigebracht hat und fragen wir uns, ob diese Argumentation vom eudämonistischen Standpunkt aus als eine vollständige anzusehen ist, oder ob die übrigen Vertreter dieses Standpunkts noch wesentlich differente Argumente anführen.

Mill machte zuerst geltend, daß niemand leugnen könne, daß alle Menschen nach Glückseligkeit verlangen und weiter, daß sie nur nach Glückseligkeit verlangen, daß alle scheinbar andern Zwecke sich bei näherer Prüfung als „Bestandteile der Glückseligkeit" erweisen, daß dies, was uns hier besonders interessiert, auch von dem Streben nach Tugend gelte, obgleich der Wunsch nach dem Besitz der Tugend auf den ersten Blick von dem Streben nach Glückseligkeit sehr verschieden sei. Das Streben nach Tugend erweist sich nämlich als von dem Streben nach Glückseligkeit abgeleitet. Zu der Erkenntnis also, daß auch in der Tugend die Glückseligkeit erstrebt werde, verhilft uns eine psychologisch-genetische Untersuchung.

Mill begründete zweitens seine Behauptung, daß die allgemeine Glückseligkeit der einzige Endzweck des menschlichen Handelns sei, damit, daß die Menschen nichts anderes um seiner selbst willen wünschen können, als was ein Vergnügen für sie ist oder dessen Entbehrung für sie ein Leid ist. Etwas anderes zu wünschen, ist „physisch und metaphysisch" unmöglich. Es liegt also nach Mill im Wesen des Wunsches, daß die Menschen nur Vergnügen wünschen können oder Entbehrung von Leid. Zu dieser Erkenntnis verhilft uns, wie wir sehen, eine psychologisch-analytische Feststellung über das Phänomen des Wünschens.

Dies sind die beiden Argumente, welche Mill für das Glückseligkeitsprinzip anführt, wo er sich die Aufgabe stellt, dasselbe zu beweisen, in dem vierten Kapitel seines Utilitanism: „Welche Art des Beweises das Nützlichkeits-Prinzip zuläßt." In den Tatsachen der Wertschätzung gerechter Handlungen

liegen weitere Faktoren, welche für die Geltung des Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit sprechen; dieselben können aber natürlich nicht dieses Prinzip für den ganzen Bereich der menschlichen Handlungen, für welchen es als geltend gedacht ist, beweisen. Mill sucht zu zeigen, daß in dem Gebiet der gerechten Handlungen mehrere Tatbestände liegen, die unter Voraussetzung der Gültigkeit dieses Prinzips zu verstehen sind und jedenfalls nicht ohne Voraussetzung der Gültigkeit des Glückseligkeitsprinzips in diesem Gebiete. Die beiden Hauptargumente für die Gültigkeit des Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit waren als psychologische zu charakterisieren. Wie lassen sich nun die Betrachtungen, die sich auf dem Gebiete der Gerechtigkeit für das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit ergeben, charakterisieren?

Bei der Behandlung der Gerechtigkeit hebt Mill hervor — leider nur beiläufig —, daß die Forderungen der Gerechtigkeit mit einem Teil des Gebiets der allgemeinen Glückseligkeit zusammenfallen. Bei dieser Betrachtungsweise werden also die als gerecht geschätzten Handlungen daraufhin angesehen, welche Effekte sie zustande bringen. Dabei stellt sich heraus, daß sie eine Förderung der allgemeinen Glückseligkeit bewirken. Oder, was im Grunde dasselbe ist, die so geschätzten Handlungsweisen werden ihrem Inhalte nach verglichen mit den Ableitungen, die sich aus dem Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit für dies Gebiet des Handelns ergeben und es stellt sich dabei heraus, daß die als gerecht bezeichneten Handlungen auch vom allgemeinen Glückseligkeitsprinzip aus zu fordern sind.

Dieser Betrachtungsweise verwandt ist die Entwicklung Mills über das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit als das einzige Mittel zur Lösung von Konflikten, die sich bei Anwendung als gerecht anerkannter Prinzipien auf einzelne Fälle ergeben: Solche Konflikte sind zu lösen, wenn man das Glück-

seligkeitsprinzip als das letzte Prinzip ansieht, von dem diese Maximen abhängen — und sie sind nur auf diese Weise zu lösen. In diesen beiden Fällen handelt es sich nicht um Rechtfertigung des Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit (hier in partiellem Umfang) auf Grund psychologischer Untersuchungen, sondern Mill findet zwischen dem Inhalt der moralisch geschätzten Handlungen und dem Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit eine Beziehung heraus, auf Grund deren sich die Abhängigkeit der moralischen Wertschätzungen von diesem Prinzip mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten läßt. Mill spricht hier beiläufig, ohne selbst das Verfahren näher zu charakterisieren, von „objektiver“ Betrachtungsweise.

Der dritte Faktor, der bei Besprechung der Gerechtigkeit von Mill für die Geltung des Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit in diesem Gebiete angeführt wurde, war der, daß das Gerechtigkeitsgefühl sich bei näherer Untersuchung von der Vorstellung gewisser Regeln des Verhaltens abhängig zeigt, welche auf die Behauptung der wesentlichen Interessen der menschlichen Gesellschaft hinzielen. Hier handelt es sich somit wieder um eine Rechtfertigung durch eine psychologisch-genetische Betrachtungsweise.

b) Die Argumentation von Hume.

Es ist nun merkwürdig, daß jene außerpsychologische Betrachtungsweise — nennen wir sie mit unserm Autor kurz die objektive — von Mill nur auf das Gebiet als gerecht geschätzter Handlungen angewendet worden ist, während doch schon Hume diese Betrachtungsweise auf alle Arten moralischer Wertschätzung angewandt hatte. Um den Argumenten des universellen Eudämonismus gerecht zu werden, führen wir auch die

ergänzenden Humeschen Entwicklungen in ihren Grundgedanken an.

Als sittlich wertvoll gelten nach Hume Eigenschaften, welche dem uninteressierten Beschauer gefallen.[1] Man kann aber weiter fragen, wie diese Eigenschaften für sich genommen beschaffen sind, ohne Rücksicht auf den uninteressierten Beschauer. Man sucht dann festzustellen, welches die Faktoren sind, welche den als moralisch geschätzten und den als unmoralisch gemißbilligten Eigenschaften gemeinsam sind. So kommt man auf die Grundlagen der Ethik und jene „universellen Prinzipien", von welchen jede Mißbilligung und Billigung in letzter Instanz hergeleitet wird.[2]

Besondere sittliche Billigung erfährt die Charaktereigenschaft des Wohlwollens. Hutcheson, durch dessen Entwicklungen Hume in mannigfacher Hinsicht beeinflußt ist, hat das Wohlwollen als die sittliche Eigenschaft κατ' ἐξοχήν bezeichnet. Dieser Auffassung pflichtet Hume, wie sich später näher zeigen wird, allerdings nicht bei. Er scheidet das Wohlwollen von der Gerechtigkeit und diese beiden Tugenden, die als soziale bezeichnet werden können, werden wieder von einer Klasse auf die eigene Person bezüglicher Tugenden unterschieden. Wir gehen hier von der Tatsache aus, daß nach Hume „keine Eigenschaft mehr Anspruch auf Zuneigung und Billigung unter den Menschen hat als das Wohlwollen. Der Hauptvorteil, welchen Juvenal in der umfassenderen Befähigung der menschlichen Gattung erblickt, ist der, daß sie auch unser Wohlwollen umfassender macht und uns mehr Gelegenheit als den niedrigen Geschöpfen gibt, den Einfluß unserer Güte zu verbreiten. Und wahrlich, es muß zugegeben werden, daß der Mensch nur dadurch, daß er Gutes tut, die

[1] Hume, Abh. III, 32 cfr. Störring, Streitfragen I, 22.
[2] Hume, Untersuchung über die Prinzipien der Moral, p. 7.

Vorteile seiner Größe wahrhaft genießen kann. Seine erhöhte Stellung an sich setzt ihn schon mehr der Gefahr und dem Sturme aus. Sein einziges Vorrecht ist, Geringeren, die unter seinem Schutz und Schirme Ruhe finden wollen, Zuflucht zu gewähren."[1] Soviel steht jedenfalls fest, daß die Eigenschaft des Wohlwollens eine außerordentliche Wertschätzung als sittliche Eigenschaft erfährt.

Wir fragen nun, worauf sich diese Wertschätzung des Wohlwollens gründet. Hören wir einen wohltätigen Mann loben, so wird immer ein Umstand besonders hervorgehoben: das Glück und die Befriedigung, welche den Mitmenschen durch ihn zuteil werden, und zwar, indem sich seine Tätigkeit auf das Privatleben bezieht oder sich auch auf das öffentliche Leben erstreckt. Bei dem Lobe eines wohltätigen Mannes hebt man also den privaten oder öffentlichen Nutzen seiner Tätigkeit hervor. Es muß also jedenfalls ein Teil (!) des Werkes der Eigenschaft des Wohlwollens in diesem privaten und öffentlichen Nutzen liegen, der dadurch erzeugt wird.[2]

Unsere Schlußfolgerung, sofern sie dem Nutzen, der eine Eigenschaft für die Förderung der Interessen der Menschheit hat, eine solche Bedeutung für die sittliche Wertschätzung beimißt, findet in der Tatsache eine Bestätigung, daß bei Streitfragen über die Grenzen der Pflicht die Frage durch kein Mittel mit größerer Sicherheit entschieden werden kann, als wenn man allerseits die wahren Interessen der Menschheit bestimmt. So hat man früher Luxus oder Verfeinerung der Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens für die Quelle aller Verderbtheiten im Staate gehalten, während Neuere sie mit Rücksicht auf den öffentlichen Nutzen preisen.

---

[1] Hume, Untersuchung über die Prinzipien der Moral, p. 9.

[2] Hume, Prinzipien der Moral, p. 11.

„Diejenigen, welche beweisen oder zu beweisen suchen, daß derartige Verfeinerungen eher zum Wachstum der Industrie, der Bildung und der Künste beitragen, geben uns ein neues Regulativ für unsere moralischen sowohl als politischen Gefühle und stellen als lobenswert oder unschädlich dar, was bisher als verderblich und tadelnswert gegolten hat."[1] Was eine solche Modifikation der Wertschätzung bedingt, ist größere Erfahrung und besseres Nachdenken über die wahren Interessen der Menschheit.

Kehren wir zurück zu unserer Schlußfolgerung bezüglich der Ursache der Wertung des Wohlwollens. Es ergab sich uns, daß jedenfalls ein Teil des Wertes der Eigenschaft des Wohlwollens in dem privaten oder öffentlichen Nutzen dieser Eigenschaft liegt. Dabei versteht Hume unter Nutzen, wie er anderweitig auseinandersetzt, Mittel zur Erzeugung von Glück — und von Glück unterscheidet er, was man häufig übersehen hat, verschiedene Arten, die eine verschieden hohe Wertschätzung erfahren: „Was das Vergnügen anlangt, welcher Vergleich zwischen der nicht erkauften Befriedigung der Unterhaltung, der Gesellschaft, des Studiums, selbst der Gesundheit und der gewöhnlichen Schönheiten der Natur, vor allem aber des Friedens bei dem Nachdenken über das eigene Verhalten — welcher Vergleich, sage ich, zwischen diesen und den fieberhaften leeren Vergnügungen des Luxus und des Aufwandes? Diese natürlichen Freuden sind wahrlich ohne Preis, denn so wie sie durch nichts erkauft werden können, so ist ihr Genuß über jeden Preis erhaben."[2]

Wir hörten Hume sagen, daß ein Teil des Wertes der Eigenschaft des Wohlwollens in dem Nutzen liegt, den sie für die menschliche Gesellschaft hat. Ein anderer Teil des

[1] Hume, Unters. über d. Pr. d. Moral, p. 13.
[2] Hume, Unters. über d. Pr. d. Moral, p. 121.

Wertes dieser Eigenschaft liegt darin, daß mit der Tätigkeit des Wohlwollens für das Individuum selbst ein Glücksgefühl gegeben ist.

Das Wohlwollen macht mit der Gerechtigkeit zusammen die sozialen Tugenden aus. Die Beziehung der Gerechtigkeit zum Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit finden wir für die Verteidigung dieses Prinzips vorteilhafter entwickelt bei John Stuart Mill als bei Hume. Wir gehen deshalb hier auf die Humesche Auffassung der Beziehung der Gerechtigkeit zu diesem Prinzip nicht ein.

Wie Mill die Gültigkeit des Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit nach der objektiven Methode für die Gerechtigkeit zu beweisen sucht, so hatte Hume die Gültigkeit dieses Prinzips nach derselben Methode für das Wohlwollen behandelt; man wird beachtet haben, daß sich auch schon die beiden Formen der objektiven Methode bei Hume finden, die uns bei Mill entgegentraten.

Hume hat aber nicht bloß das Wohlwollen und die Gerechtigkeit, sondern alle einzelnen Klassen von Tugenden daraufhin untersucht, in welcher Beziehung sie zu dem Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit stehen, oder besser gesagt: er hat sie alle einzeln daraufhin untersucht, von welchen Faktoren die moralische Wertschätzung derselben abhängt, und stieß dabei allemal auf eine Übereinstimmung mit dem Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit. Und diese Untersuchung wurde, soweit es überhaupt der Lage der Sache nach möglich war, nach der objektiven Methode durchgeführt.

Wohlwollen und Gerechtigkeit sind soziale Tugenden, also als moralisch geschätzte Eigenschaften, die andern nützlich sind. Nun läßt sich die Gesamtheit solcher Eigenschaften in große Klassen einteilen und sich so eine vollständige Induktion erzielen. Hume sagt: alle Tugenden sind entweder Eigenschaften, die andern nützlich oder angenehm

sind oder Eigenschaften, welche dem Individuum selbst nützlich oder angenehm sind.

Es gibt also eine Klasse von Tugenden, welche in Eigenschaften bestehen, die dem Besitzer selbst nützlich sind. Hume rechnet dahin die Besonnenheit, den Fleiß, die Sparsamkeit, die Willensstärke und sodann auch Klugheit, Scharfsinn, Unterscheidungskraft, schnelles Auffassungsvermögen. Daß solche Eigenschaften geschätzt werden, weil sie der Person selbst nützlich sind, fällt jedem in die Augen; ebensowie, daß die entsprechenden Mängel: Faulheit, Nachlässigkeit, Mangel an Ordnungssinn und Methode, Unbesonnenheit, Unbeständigkeit, gemißbilligt werden, weil sie der Person selbst schädlich sind.

Hier fällt auf, daß auch Eigenschaften wie Klugheit, Scharfsinn, schnelles Auffassungsvermögen zu den moralischen Vorzügen gerechnet werden. Hume rechnet eben zu den Tugenden auch intellektuelle Trefflichkeiten, nicht bloß Charaktertrefflichkeiten. Er verteidigt diese Stellungnahme ausführlich gegenüber der gewöhnlichen Auffassung. Wir begnügen uns damit, im Interesse der eudämonistischen Theorie hervorzuheben, daß diese Position mit dem Eudämonismus nicht gegeben ist.

Bezüglich der von Hume aufgeführten Charaktertrefflichkeiten aber, welche der Person selbst nützlich sind, ist von eudämonistischer Seite hervorgehoben worden, daß diese Eigenschaften auch zu bösen Zwecken dienen können, wenn sie auch die notwendigen Mittel zur tatkräftigen Beförderung guter Zwecke seien, und daß man sie deshalb als mittelbare Tugenden oder Tugenden zweiten Grades zu charakterisieren habe.[1]

Daß die der Person selbst angenehmen Eigen-

---

[1] Gizycki, Humes Ethik, p. 126.

schaften, sofern sie dieses sind, zur Förderung des Glücks in der Menschheit dienen, läßt sich natürlich nur durch eine analytisch-psychologische Methode nachweisen. Frohsinn, Seelengröße oder Würde des Charakters, Mut, Selbstvertrauen, philosophische Ruhe, Wohlwollen und Empfänglichkeit für alles Schöne und Große[1] sind Eigenschaften, mit denen selbst schon Glücksgefühle gesetzt sind. In den Untersuchungen über die Prinzipien der Moral nennt Hume hier noch inneren Seelenfrieden und das Bewußtsein der Rechtschaffenheit.[2]

Daß zuletzt Eigenschaften, die andern unmittelbar angenehm sind, sich als solche nur durch psychologische Feststellung erweisen lassen, liegt auf der Hand.

Wir haben übrigens vielleicht durch die Betonung der Verwendung der objektiven Methode bei Hume den Schein erweckt, als ob wir diese der psychologischen vorzögen. Tatsächlich schätzen wir, wie sich später zeigen wird, die Argumente des Eudämonismus, welche sich auf die objektive Methode gründen, höher als die von ihm beigebrachten Hauptargumente, welche die psychologische Methode verwendet haben, aber nicht, weil die einen die objektive Methode, die andern die psychologische verwenden, sondern weil die mit letzterer Methode beigebrachten Hauptargumente weniger befriedigen.

So zeigt also Hume, indem er die einzelnen Klassen der als Tugenden geschätzten Eigenschaften durchgeht, daß sie alle eine Förderung des Glücks der Menschheit entweder mittelbar oder unmittelbar herbeiführen und daß sie um dieser Glücksförderung willen diese Schätzung erfahren.

Bei dieser Untersuchung sind allerdings nur diejenigen

---

[1] Hume, Abhandlung III, 268.

[2] L. c. p. 120.

Eigenschaften als Tugenden aufgefaßt, welche von den Menschen so bezeichnet werden, die nicht durch Aberglaube oder falsche Religion in der Betätigung ihrer natürlichen vorurteilsfreien Vernunft beeinträchtigt sind. „Zölibat, Fasten, Buße, Kasteiung, Selbstverleugnung,[1] Demut, Schweigsamkeit, Zurückgezogenheit und das ganze Gefolge mönchischer Tugenden — aus welch' anderem Grunde werden sie überall von verständigen Menschen verworfen, als weil sie keiner Art von Zweck dienen, weder das Glück eines Menschen in der Welt fördern, noch denselben zu einem wertvolleren Gliede der Gesellschaft machen, ihn weder für die gesellige Unterhaltung geschickt machen, noch seine Fähigkeit des Selbstgenusses erhöhen? Wir bemerken im Gegenteil, daß sie allen diesen wünschenswerten Zwecken zuwiderlaufen, den Verstand abstumpfen, das Herz verhärten, die Phantasie verdüstern und das Gemüt verbittern. Wir setzen sie daher mit Recht in die entgegengesetzte Rubrik und schreiben sie in das Verzeichnis der Laster ein; und kein Aberglaube hat bei Männern von Welt Kraft genug, diese natürlichen Empfindungen vollständig zu verkehren. Ein düsterer, hirnverbrannter Schwärmer mag nach seinem Tode eine Stelle im Kalender finden, aber bei seinen Lebzeiten wird er kaum jemals zu vertrautem Umgang und in die Gesellschaft zugelassen werden, außer von jenen, die ebenso aberwitzig und trübsinnig sind wie er selbst."[2]

Nach dieser Ergänzung der Millschen Argumentationen für das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit durch die Betrachtungsweise von Hume können wir wieder zu Mill zurückkehren. Wir haben noch die Widerlegung von Einwänden gegen dieses Prinzip, die er gibt, zu besprechen.

[1] Hume meint hier die zwecklose Selbstverleugnung, wie sich aus dem folgenden und seiner gesamten Auffassung ergibt.

[2] Hume, Unters. üb. d. Prinzip. d. Moral, p. 106.

3. Widerlegung von Einwänden gegen das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit durch Mill.

a) Gegen das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit wendet man zunächst ein, es könne doch wohl nicht das Prinzip aller Moral sein, da vom moralischen Standpunkt aus höher als das Streben nach Glück, das Entsagen und die Selbstaufopferung gewertet werde.

Mill antwortet darauf, es sei allerdings möglich, daß jemand für seine Person der Glückseligkeit partiell oder total entsage und die Fähigkeit zu diesem Verhalten habe auch vom eudämonistischen Standpunkt aus hohen ethischen Wert, sie gebe die „sicherste Aussicht auf Verwirklichung derjenigen Glückseligkeit, die für uns erreichbar ist". Denn das Bewußtsein dieser Fähigkeit erhebe den Menschen über die Zufälligkeiten des Lebens, „indem es ihm die Sicherheit gewährt, daß, mögen auch Schicksal und Zufall ihr Schlimmstes tun, sie doch nicht die Macht haben, seiner Herr zu werden; und diese Sicherheit, einmal empfunden, befreit ihn von dem Übermaß der Ängstlichkeit in betreff der Übel des Lebens und macht ihn, wie so manchen Stoiker in den schlimmsten Tagen der römischen Kaiserzeit, fähig, in Ruhe die ihm zugänglichen Quellen der Befriedigung zu pflegen, ohne sich die Unsicherheit ihrer Dauer mehr kümmern zu lassen als ihr unvermeidliches Ende".[1]

Auch Selbstaufopferung für andere kann von dem eudämonistischen Standpunkt aus moralisch gewertet werden. Aber es muß vom eudämonistischen Standpunkt aus geltend gemacht werden, daß Entsagen und Selbstaufopferung nur unter einer Bedingung sittliche Bedeutung haben: wenn dadurch menschliche Glückseligkeit gefördert wird; ist das nicht

---

[1] Mill, WW I, p. 145.

der Fall, dann hat auch das Entsagen und die Aufopferung keinen sittlichen Wert. Der Held und Märtyrer opfert sich „zu Lieb einem Etwas, das er höher stellt, als seine eigene persönliche Glückseligkeit, ... aber dieses Selbstopfer muß doch schließlich einen Endzweck haben; und wenn man uns versichert, sein Endzweck sei nicht Glückseligkeit, sondern Tugend, welche besser als Glückseligkeit sei, so frage ich, ob der Held oder Märtyrer nicht des Glaubens lebte, daß es für andere die Befreiung von ähnlichen Opfern zur Folge habe? Wäre das Opfer gebracht worden, wenn der Held oder Märtyrer geglaubt hätte, daß die Verzichtleistung auf seine eigene persönliche Glückseligkeit für keinen seiner Mitmenschen eine andere Frucht bringen sollte, als daß ihr Los gleich dem seinigen, daß auch sie wieder zu solchen würden, die auf Glückseligkeit Verzicht geleistet? Alle Ehre denen, welche für ihre eigene Person dem Genusse des Lebens entsagen können, wenn sie durch das Entsagen in würdiger Weise zur Glückseligkeit auf der Erde beitragen; aber wer dies in anderer Absicht tut oder zu tun vorgibt, verdient nicht mehr Bewunderung als der Selbstpeiniger auf seiner Säule. Er mag ein erhebender Beweis für das sein, was Menschen tun können, aber sicherlich kein Beispiel für das, was sie tun sollten."[1]

b) Ein weiterer Einwand gegen den Eudämonismus lautet: es sei zu viel verlangt, daß die Menschen in der Förderung der allgemeinen Interessen der Gesellschaft den einzigen Beweggrund ihrer Handlungen finden sollen. Mill antwortet darauf, es kommt bei den moralischen Handlungen auf die Absicht an, d. h. auf das, was der Mensch tun will, nicht auf den Beweggrund „d. h. das Gefühl, welches diesen Willen zum So-Handeln in ihm hervorruft". Der Beweggrund sei be-

[1] Mill, l. c. p. 144.

stimmend für die Beurteilung der handelnden Person, nicht aber für die Moralität der Handlung.[1] Was nun aber die Absicht betreffe, so brauche das moralisch handelnde Individuum nicht immer die Förderung des Gesamtwohls im Auge zu haben, sondern in den meisten Fällen nur die Förderung von Einzelwohl. Das Wohl von Einzelwesen verhalte sich ja doch zum Gesamtwohl wie der Teil zum Ganzen. Nur ausnahmsweise befinde sich ein Mensch in der Situation, daß er zum allgemeinen Wohltäter werden könne. Bei den gewöhnlichen Formen moralischen Handelns trete die Idee des allgemeinen Wohls noch am meisten bei Beachtung von Verboten hervor, bei denen die Folgen in dem bestimmten Fall von Vorteil sein könnten; in solchen Fällen wäre es eines einsichtig Handelnden unwürdig, sich dessen nicht bewußt zu sein, daß die Handlung zu verwerfen ist, weil sie allgemein ausgeführt, allgemeinen Schaden herbeibringen würde.

Im Interesse des Eudämonismus können wir hier nicht unterlassen, hervorzuheben, daß die Nichtberücksichtigung des Beweggrundes bei der Beurteilung der Moralität von Handlungen nicht mit dem Eudämonismus gegeben. So kommt nach Hume das Prädikat moralisch Handlungen nur zu, sofern sie auf eine bestimmte Art von Charaktereigenschaft hinweisen. Man könnte vielleicht zum Schutze Mills sagen, er habe die objektive und subjektive Seite der moralischen Wertschätzung jede für sich scharf markieren wollen. Aber der Bezeichnung bestimmter Handlungen als moralischer, abgesehen von dem Beweggrund, liegt doch sicher eine unglückliche Überschätzung des objektiven Tatbestandes beim Wollen zugrunde.

Sodann kann es auch nicht auf das Konto des Eudä-

---

[1] Mill, l. c. p. 147 u. 149.

monismus gesetzt werden, wenn hier der Beweggrund als ein Gefühl bezeichnet wird, welches den Willen zum So-Handeln veranlasse, während bei der Besprechung konkreter Fälle von seiten Mills sich diese Bestimmung als unzureichend erweist. „Wer einen Mitmenschen vom Ertrinken rettet, tut moralisch recht, ob nun sein Beweggrund die Pflicht sei oder die Hoffnung, daß er für seine Mühe bezahlt werde.“ Hier ist doch der Beweggrund: Pflicht oder Hoffnung nicht ein bloßes Gefühl, sondern ein Gedanke, ein unmittelbarer Zweck, an den sich ein Gefühl anschließt. —

Im Sinne des Eudämonismus ist dagegen die übrige Ausführung bei Widerlegung dieses Einwands gehalten. Mill hätte nur noch weiter gehen und geltend machen sollen, daß in einem Wollen, welches der objektiven Seite nach als sittlich von dem Eudämonismus bezeichnet wird, überhaupt nicht Glück gewollt zu werden braucht, es genügt, wenn das System der Zwecke des Wollens so beschaffen ist, daß als nicht abnormer Effekt daraus Glück resultiert.

c) Man hat weiter gegen den Eudämonismus eingewandt, die Glücks- oder Unglücksfolgen einer einzelnen Handlung ließen sich nicht berechnen, dazu seien die im Leben gegebenen Verhältnisse zu komplizierter Natur. Der Eudämonist gibt zu, daß man eine solche Bestimmung nicht machen kann, macht dabei aber geltend, daß er ja sich auch gar nicht diese Aufgabe gestellt habe: er mache nur Bestimmungen über Glücks- und Unglücksfolgen einer bestimmten Handlungsweise oder einer Handlung unter normalen Verhältnissen, d. h. in der bei weitem überwiegenden Zahl von Fällen.[1]

d) Ein weiterer Haupteinwand, den wir berücksichtigen müssen, geht dahin, daß, wenn der Eudämonismus verlangt,

---

[1] Mill, Die Freiheit, WW I, p. 77 ff. Dissertations and disc. II, 478.

daß die Wirkung einer Verhaltungsweise, einer Handlungsweise auf das Wohl des Menschen berechnet werde, er an das naive sittliche Individuum unerfüllbare Anforderungen stelle.

Hier hebt Mill hervor, daß das sittliche Individuum diese Berechnung gar nicht selbst zu vollziehen braucht. Die Erfahrung ganzer Menschengeschlechter bietet sich hier dem Individuum zur Verwertung dar. Die Erfahrungen, welche die Menschen über Nützlichkeit und Schädlichkeit von Handlungen für die Gesamtheit gemacht haben, seien in bestimmten Normen des Handelns fixiert. Dabei wird zugegeben, daß die Menschen bezüglich der Wirkung der Handlungen auf ihre Glückseligkeit noch viel zu lernen haben, dieser Kodex der Normen also noch der Ausgestaltung und Korrektur bedarf. Befremdend nennt er mit Recht die Ansicht, „daß die Anerkennung eines ersten Prinzips mit der Zulassung sekundärer unverträglich sei". „Niemand wird behaupten, daß die Schiffahrtskunst nicht auf die Astronomie begründet sei, weil die Seeleute nicht in der Lage sind, den nautischen Almanach zu berechnen. Da sie vernünftige Wesen sind, so gehen sie zur See mit dem bereits ausgerechneten Almanach in der Tasche", und alle vernünftigen Wesen gehen auf die See des Lebens mit einem über die gewöhnlichen Fragen von Recht und Unrecht durch die Erfahrungen der Generationen von Menschen, die vor ihnen lebten, aufgeklärten Geiste. Cfr. Diss. and disc. I, 145.

e) Mill widmet der Frage nach der Quelle der Verbindlichkeit des eudämonistischen Moralprinzips ein besonderes Kapitel. Er verhehlt sich nicht, daß für das sittliche Bewußtsein des naiven Individuums die Idee der Förderung der allgemeinen Glückseligkeit eine geringere verpflichtende Kraft hat, als die Idee bestimmter einzelner sittlicher Vorschriften. Ein solches Individuum wird sagen, es fühle unmittelbar, weshalb

es verpflichtet sei, nicht zu betrügen, zu rauben, zu morden; es fühle sich aber nicht in gleicher Weise verpflichtet, die allgemeine Glückseligkeit zu befördern.

Diese Stellungnahme des naiven Individuums ist dadurch bedingt, daß bei demselben die Gefühlsassoziationen, von welchen die verpflichtende Kraft abhängt, nur mit der Vorstellung der einzelnen Vorschriften verknüpft sind und nicht mit der Idee des allgemeinen Prinzips, von welchem jene Einzelvorschriften abzuleiten sind: das Individuum ist bei diesen einzelnen Vorstellungen stehen geblieben und in der Erziehung hat man es verabsäumt, auf ein solches allgemeines Prinzip in gehöriger Weise zu rekurrieren. Eine fortgeschrittenere Erziehungskunst könnte jene Gefühle mit verpflichtendem Charakter zu jenem allgemeinen Prinzip in ähnliche Beziehung setzen, wie sie jetzt zu den besonderen Vorschriften stehen. Diese Gefühlsmassen schaffen eine äußere und eine innere Sanktion. Worin liegt die äußere? „Die Hoffnung auf die Gunst oder die Furcht vor dem Mißfallen von seiten unserer Mitgeschöpfe oder des Lenkers der Welt, verbunden, so weit wir deren fähig sind, mit den Gefühlen der Teilnahme oder Neigung für sie, oder der Liebe und Ehrfurcht gegen ihn, die uns geneigt machen, seinen Willen ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen zu tun." — Merkwürdig ist, daß hier von Mill die durch „Gefühle der Teilnahme" entstehende Sanktion auf eine Stufe gestellt wird mit der durch „Hoffnung auf die Gunst oder die Furcht vor dem Mißfallen" gesetzten. Das ist jedenfalls nicht durch die eudämonistische Betrachtungsweise als solche bedingt.

Die innere Sanktion dagegen besteht in einem Gefühl in unserm Innern, einem „Gefühle der Beunruhigung, welches die Pflichtverletzung begleitet". Solche „Gewissensgefühle" bilden sich aus durch Assoziationen. Wie charakterisieren sich solche Assoziationen nach Mill? Er sagt, sie sind „her-

geleitet von der Sympathie, von der Liebe und mehr noch von der Furcht, vom religiösen Gefühl in allen seinen Formen, von der Erinnerung der Kinderjahre und unserer ganzen Vergangenheit, von der Selbstachtung, dem Verlangen nach Achtung anderer und gelegentlich auch von der ‚Selbsterniedrigung'." Dieser hohe Grad von Verwicklung bedingt nach Mill den mystischen Charakter, welcher sich mit der Idee der moralischen Verpflichtung verbindet. Die letzte Sanktion der Moral besteht also in einem subjektiven Gefühl in unserm Geiste. Diese Sanktion wird, wie hervorgehoben, gewöhnlich nur den einzelnen sittlichen Vorschriften zuteil, sie könnte aber durch die angegebenen Ursachen auch auf das zugrunde liegende Prinzip übertragen werden.

Den verpflichtenden Charakter dieser Gewissensgefühle wird ein Individuum natürlich nur dann anerkennen, wenn es diese Gewissensgefühle hat. Die Gefühlsassoziationen, auf welchen die verpflichtende Kraft der moralischen Vorschriften ruht, bezeichnet Mill als natürliche im Gegensatz zu künstlichen. Wenn er auch das Angeborensein moralischer Gefühle leugnet, so stellt ihm die moralische Fähigkeit doch eine natürliche Entwicklung des Individuums dar, sie ist ein „natürlicher Auswuchs" der menschlichen Natur und „in einem gewissen Grade fähig, spontan hervorzutreten und fähig, durch Pflege zu einer hohen Stufe der Entwicklung gebracht zu werden". Künstliche Assoziationen können dagegen weganalysiert werden. Näher bestimmt Mill dann diese natürlichen Assoziationen noch dahin, daß sie eine „unerschütterliche Grundlage"[1] in den sozialen Gefühlen der Menschen haben. Wie haben wir nun die sozialen Gefühle aufzufassen? Mill sagt: „Die Menschen in der Gesellschaft wachsen auf, unfähig, einen Zustand völliger Mißachtung der Interessen anderer zu denken. Sie befinden sich

---

[1] Mill, WW I, p. 162.

unter einem Zwange, sich so zu verhalten, daß sie sich wenigstens von der Begehung aller gröberen Unbilden frei wissen, und sich als in einem Stande fortwährenden Protestes gegen dieselben lebend zu denken. Auch sind sie tatsächlich damit vertraut, im Verein mit andern zu wirken und sich ein Kollektiv-, nicht ein Einzelinteresse, wenigstens zeitweilig als Zweck ihrer Handlungen vor Augen zu stellen. Solange sie mit andern zusammenwirken, denken sie ihre Zwecke mit denen anderer als identisch, und so herrscht wenigstens zeitweilig das Gefühl in ihnen, daß die Interessen anderer ihre eigenen sind. Nicht nur gibt jede Kräftigung der sozialen Bande und jedes gesunde Wachstum der Gesellschaft dem einzelnen ein stärkeres persönliches Interesse daran, daß er als Handelnder die Wohlfahrt anderer zu Rate zieht, sondern führt ihn auch dahin, seine Gefühle mehr und mehr mit ihrem Wohl oder wenigstens mit einem immer höheren Grade von praktischer Berücksichtigung desselben in Einklang zu bringen."[1] Bei den sozialen Gefühlen handelt es sich also um das wohlverstandene Eigeninteresse des Individuums, wie es sich im gesellschaftlichen Leben herausbildet, und um Sympathiegefühle.[2]

Mit weiterer Entwicklung werden diese Gefühle immer mehr Beziehung auf die gesamte Menschheit gewinnen, so daß sich dann ein Gefühl der Einheit mit allen übrigen erzeugt. Dieses Gefühl der Einheit mag als Religion gelehrt werden.[3] Dann wird die erwünschte Sanktion des obersten Moralprinzips zur Darstellung kommen.

Diese letztere Entwicklung Mills ist von Ed. v. Hartmann dahin mißverstanden worden, daß der empirische Eudämonist an diesem Punkte mit der Postulierung des Gefühls der Einheit

[1] Mill, l. c. p. 162, 163.
[2] Mill, l. c. p. 163.
[3] Mill, l. c. p. 164.

aller Menschen das Gebiet der Metaphysik betreten habe. Mill fordert, sagt Hartmann, daß die Einheit des Individuums mit seinen Mitgeschöpfen als eine Religion gelehrt, und „dadurch das Gefühl dieser Einheit zu einem immer mächtigeren Hebel der Sittlichkeit gemacht werde; da aber in der Erscheinungswelt jedes Individuum wohl in einer gewissen Verbindung zu allen übrigen steht, jedoch keineswegs sich mit denselben eins weiß, sondern ihnen entgegengestellt fühlt, so kann die gemeinte Einheit aller Menschen nur eine jenseits der Erscheinungswelt zu suchende sein, d. h. der common sense erklärt seinen Bankerott und flüchtet hilfesuchend zu der von ihm verpönten Metaphysik".[1] Tatsächlich faßt aber Mill dieses Bewußtsein der Einheit ganz deutlich als ein Entwicklungsprodukt auf, welches mit fortschreitender Zivilisation sich herausbildet: „In einem fortschreitenden Zustande des menschlichen Geistes sind die Einflüsse in ununterbrochenem Wachstum begriffen, welche schließlich darauf hinzielen, in jedem Individuum ein Gefühl der Einheit mit allen übrigen zu erzeugen."[2] —

Der Empiriker Mill übersieht übrigens nicht, daß der Eudämonismus nicht mit dem Empirismus auf ethischem Gebiet steht und fällt, daß er sich auch mit einer aprioristischen Theorie verträgt[3]. Tatsächlich liegen uns ja auch eudämonistische Systeme vor, welche in der Frage der Genesis der sittlichen Wertschätzungen aprioristisch denken. In neuerer Zeit verbindet Sidgwick diese Anschauungsweise mit dem Eudämonismus.[4]

---

[1] Hartmann, Phän. des sittl. Bew., p. 609.
[2] Mill, Util. WW I, 103.
[3] Mill, WW I, p. 160, 161.
[4] Sidgwick, The Methods of ethics, p. 199—216.

II. Der vorwiegend deduktive Eudämonismus.

Der vorwiegend deduktive Eudämonismus ist von Herbert Spencer ausgebildet. Ansätze zu ähnlichem Verfahren findet man bei Auguste Comte. Die Ethik Spencers ist vor allem durch zwei Merkmale charakterisiert: nach Spencer sind bekanntlich die ethischen Wertschätzungen in der Entwicklung der Gattung durch Erfahrung erworben, dem einzelnen Individuum unserer Entwicklungsstufe aber sind gewisse ethische Prinzipien angeboren. Angeborene ethische Prinzipien nehmen auch andere Eudämonisten an, Spencer eigentümlich ist die Auffassung dieser angeborenen Faktoren als in der Gattung erworben. Sodann werden von Spencer die Bestimmungen darüber, ob eine Handlungsweise sittlich oder nicht sittlich ist, deduktiv abgeleitet.

Da es uns gegenwärtig darauf ankommt, die Bestimmungen der einzelnen Ethiker darüber zu untersuchen, welche Art von Handlungen als sittlich und welche als nicht sittlich aufgefaßt werden oder aufzufassen sind, so geht uns hier in erster Linie die zweite Bestimmung Spencers an.

Spencer stellt diese seine Methode zur Feststellung darüber, welche Handlungsweise sittlich und welche nicht sittlich ist, als „rationale" Methode in Gegensatz zu der Methode der übrigen Eudämonisten als einer „empirischen" oder induktiven. Er bezeichnet aber deshalb die Methode derselben als induktiv, weil sie bei der Bestimmung darüber, ob eine Handlungsweise sittlich ist oder nicht, die mit dieser Handlungsweise selbst gegebenen und an sie als Folgen sich anschließenden Lust- und Unlustzustände zum Gegenstand ihrer Diskussion machen.

Es wäre vorteilhaft gewesen, wenn hier eine Distinktion eingeführt worden wäre. Es ist für diese Frage von Wichtigkeit, ob ein Eudämonist sich darauf beschränkt, den ethischen Tatbestand festzustellen oder ob er auch Bestimmungen

darüber macht, was als sittlich und nicht sittlich im Gegensatz zu dem tatsächlich als sittlich Aufgefaßten gelten soll. Zu einer Bestimmung letzterer Art wird der Eudämonist sich veranlaßt sehen durch die Erkenntnis, daß das Glück der Menschen unter verschiedenen Verhältnissen durch verschiedene Handlungsweisen gefördert wird und daß diese Verhältnisse, unter denen die Menschen stehen, sich mit der Zeit geändert haben und noch ändern. Er wird sich dann fragen, inwieweit das jetzt als sittlich Geltende auch wirklich noch das für die jetzt gegebenen Lebensbedingungen unter nicht abnormen Verhältnissen zum Glück führende, d. h. das objektiv sittliche Verhalten ist. Da, wo der gewöhnliche Eudämonist festzustellen sucht, was als sittlich und nicht sittlich gelten soll, verfährt er allerdings in der angedeuteten, von Spencer näher beschriebenen Weise. Das gilt aber nicht für den Eudämonisten, solange oder sofern er sich noch auf Feststellung des sittlichen Tatbestandes beschränkt. Wenn er sein ethisches Prinzip in der Weise als gültig zu demonstrieren sucht, daß er von der Feststellung ausgeht, daß die und die Handlungsweisen und Charaktere als tugendhaft, die und die Handlungsweisen und Charaktere als lasterhaft bezeichnet werden und wenn er nun entwickelt, daß die als tugendhaft und lasterhaft bezeichneten Handlungsweisen und Charaktere in keinem andern Merkmale übereinstimmen als darin, daß die einen Förderung des menschlichen Glücks mit sich führen, die andern menschliches Elend, so kann man von ihm auch sagen, daß er wesentlich induktiv verfährt, aber die Verfahrungsweise ist nicht die von Spencer charakterisierte. Ebensowenig liegt die von Spencer charakterisierte Verfahrungsweise vor, wo der Eudämonist bei Untersuchung des gegebenen sittlichen Tatbestandes nach der subjektiv-psychologischen Methode verfährt, indem er fragt, worauf die in den Willensvorgängen gesetzten Zwecke abzielen. Auch

im letzteren Falle handelt es sich allerdings wieder um ein wesentlich induktives Vorgehen.

Wenn wir also mit Spencer den gewöhnlichen Eudämonismus als wesentlich induktiv bezeichnen, so lassen wir uns nicht allein durch die von Spencer über denselben gemachten Bestimmungen leiten.

Bei Behandlung der Spencerschen Ethik will ich so vorgehen, daß ich zuerst eine allgemeine Charakteristik des guten und bösen Handelns gebe, dann die Methode Spencers genauer bespreche, um in einem dritten Abschnitt mich zur Anwendung dieser Methode in der allgemeinen Ethik zu wenden. Sodann bespreche ich kurz die objektiv-induktive Ethik von Spencer. Soweit reicht die allgemeine Ethik Spencers. Zum Schluß werfe ich dann noch einen Blick auf die Anwendung der deduktiven Methode auf die Probleme der speziellen Ethik.

1. Allgemeine Charakteristik des guten und bösen Handelns.

Um zu einem Verständnis des guten und bösen Handelns zu kommen, macht Spencer zunächst das Handeln im allgemeinen zum Gegenstand seiner Untersuchung, wie es sich in der Reihe der Lebewesen auf den verschiedensten Stufen seiner Entwicklung darstellt. Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß die Entwicklung des Handelns nach verschiedenen Richtungen hin erfolgt; daß mit fortschreitender Entwicklung des Handelns dasselbe eine immer weitergehende Anpassung an verschiedene Zwecke zeigt. Diese Zwecke sind: Verlängerung des Lebens, immer reichere Ausgestaltung des Lebensinhalts, man kann also sagen: Vervollkommnung des eigenen Lebens nach Dauer und Inhalt, sodann Erhaltung und Förderung der Nachkommenschaft und zuletzt auf höherer Entwicklungsstufe Förderung der Interessen der Mitlebenden.

Die Termini gut und böse braucht man nicht nur im sittlich differenten, sondern auch in einem sittlich indifferenten Sinne. Achten wir auf die letztere Art des Gebrauchs, wo wir etwa von einem guten und schlechten Hause, einem guten und schlechten Spürhund u. dergl. sprechen, so stellt sich leicht heraus, daß damit das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer gewissen Leistungsfähigkeit eines Dings oder Lebewesens für gewisse Zwecke gemeint ist. Gehen wir auf das sittliche Gebiet über, so zeigt sich uns, daß bei dem sittlich guten Handeln auch eine Leistungsfähigkeit des Handelns für gewisse Zwecke vorliegt, für die Zwecke der Wohlfahrt des Individuums, der Nachkommenschaft und der Mitbürger. Wir können mit Rücksicht auf die verschiedenen Grade solcher Leistungsfähigkeit von verschiedenen Graden der Anpassung des Handelns an diese Zwecke sprechen. Handlungen, welche irgend eine Art von diesen Zwecken erreichen lassen, diesen Zwecken angepaßt sind, gelten als relativ gut[1] und Handlungen, welche die Realisierung irgend einer Art dieser Zwecke hemmen, gelten als relativ schlecht. Von relativ guten und relativ schlechten Handlungen wird gesprochen, weil die Handlungen einer Art von Zwecken angepaßt, und dabei der Realisierung einer andern Art von Zwecken hinderlich sein können. So kann jemand so freigebig sein, daß darunter seine eigene Wohlfahrt und die seiner Nachkommen leidet. Die Handlung ist dann als relativ gut zu bezeichnen, nämlich mit Relation auf den Zweck der Förderung der Mitbürger. Das allen drei Arten von Zwecken angepaßte Handeln ist das eigentlich gute Handeln. Zuweilen nennt Spencer jenes relativ gute Handeln auch gutes Handeln und im Gegensatz dazu das allen drei Arten von Zwecken angepaßte Handeln das „beste“ Handeln.

---

[1] Spencer, Prinz. d. Ethik I, p. 25.

Stellen wir nun das gut und schlecht genannte Handeln, das einer und derselben Art von Zwecken entsprechend so genannt ist, in Beziehung zu dem Grade der Entwicklung des Handelns, so ergibt sich uns: das gut genannte Handeln ist zugleich das höher entwickelte Handeln.[1] Denn es zeigte sich uns ja, daß bei höherer Entwicklung das individuelle Leben der Länge und Breite nach sich immer mehr ausgestaltet, daß also bei höherer Entwicklung der Zweck der Selbsterhaltung immer mehr realisiert wird; hier stellte sich aber heraus, daß ein Handeln, welches diesen Zweck realisiert, mit Beiseitelassung anderer Zwecke, als gut bezeichnet wird. Es zeigte sich uns ferner, daß bei höherer Entwicklung eine Steigerung der Fähigkeit der Erhaltung der Art durch immer weitergehende Sorge für die Nachkommenschaft eintritt; hier wurde aber ein diesen Zweck realisierendes Handeln, sofern man auf andre Zwecke nicht Rücksicht nimmt, als gut bezeichnet. Es zeigte sich uns zuletzt, daß bei höherer Entwicklung eine Steigerung der Fähigkeit zum Vollzug von Handlungen auftritt, durch die das Leben anderer in seiner Entwicklung nicht nur nicht gehemmt, sondern gefördert wird; hier charakterisierte sich uns ein Handeln, welches diesen Zweck realisiert, sofern man auf andere Zwecke nicht Rücksicht nimmt, als gutes Handeln. Die höchste Stufe der Entwicklung ist dann erreicht, wenn das Handeln „gleichzeitig die größte Summe des Lebens für den einzelnen, seine Nachkommenschaft und die Mitmenschen" zustande bringt. Dies allen drei Arten von Zwecken entsprechende Handeln ist das beste.

Das schlechte Handeln ist dagegen das auf verhältnismäßig niedriger Entwicklungsstufe stehende Handeln.[2]

---

[1] L. c. I, p. 28, p. 50ff.

[2] L. c. I, p. 28.

Spencer fragt sich, bevor er weitergeht, ob nicht mit der Behauptung, daß diejenigen Handlungen, welche das Leben des einzelnen, seiner Nachkommen und der Mitlebenden fördern, gut seien, stillschweigend schon eine Annahme bezüglich des Werts des Lebens gemacht sei. Wenn das Leben nicht lebenswert wäre, würden doch sicherlich solche Handlungen nicht für gut gehalten werden. „Aber diejenigen, welche das Leben nicht für eine Wohltat, sondern für ein Unglück halten, werden ein Handeln, das eine Verlängerung desselben erstrebt, viel eher tadeln als loben müssen; denn da doch das Aufhören eines nicht begehrenswerten Daseins das erwünschte Ziel bildet, so verdient alles, was zum Aufhören desselben beiträgt, unsern Beifall, während Handlungen, welche seine Fortdauer, sei es beim einzelnen, sei es bei andern erstreben, gerügt werden müssen."[1]

„Die letzte Frage ist demnach die: Ist die Entwicklung ein Fehler gewesen, und insbesondere jene Entwicklung, welche die Anpassung von Handlungen an Zwecke in der aufsteigenden Stufenleiter der Organisation immer mehr vervollkommnet? Wenn man daran festhält, daß es besser wäre, wenn es überhaupt gar kein belebtes Dasein gegeben hätte und daß es je eher desto besser sein Ende fände, dann ergibt sich die *eine* Richtung der Beurteilung in betreff des Handelns." Nimmt man dagegen an, daß das Leben des Lebens wert sei und es mit fortschreitender Entwicklung immer noch mehr werde, dann wird man zu der oben vollzogenen Beurteilung des Handelns kommen. Es wird also bei jener Beurteilung nach Spencer jedenfalls vorausgesetzt, daß das Leben lebenswert sei.

Aber Optimisten und Pessimisten mögen noch so sehr gegeneinander streiten, in *einem* Punkte stimmen sie doch überein:

---

[1] L. c. I, p. 29.

Beide schätzen das Leben nach der Lust und Unlust und halten ein Handeln für gut oder schlecht, je nachdem seine Gesamtwirkung angenehmer oder schmerzlicher Natur ist.[1] Das führt uns auf die Bestimmung, das Gute ist das Erfreuende, wobei mit dem Erfreuenden dasjenige gemeint ist, an das sich unmittelbar oder mittelbar Freuden anschließen.

Diese Wahrheit ist infolge mancher Einflüsse moralischer, theologischer und politischer Art übersehen worden. Wie das Geld dem Geizhals für sich genommen als Ziel des Strebens gilt, so hält man die Handlung, die man als gut, weil zum Glück führend befunden hat, später für gut an und für sich. Zieht man den Moralisten zur Rechenschaft, wie er dazu kommt, Handlungen für sich genommen als gut oder als schlecht zu werten, dann muß er zuletzt angeben: weil sie freudebringend oder schmerzbringend sind.[2]

Die Richtigkeit dieser Behauptung sucht Spencer dadurch zu erhärten, daß er entwickelt, es sei unmöglich, die Handlungen so zu werten, wie sie gewertet werden, wenn ihre Effekte gerade entgegengesetzte wären. Angenommen, Wunden und Beulen führten angenehme Empfindungen mit sich und erzeugten Steigerung des Vermögens, seine Arbeit zu verrichten und Freude zu empfinden, dann würde ein tätlicher Angriff gegen eine Person in anderer Weise als es gegenwärtig geschieht, beurteilt werden.

Nachdem Spencer zu der Feststellung gekommen ist, daß Handlungen, welche mittelbar oder unmittelbar Freude bringen, gut sind, Handlungen, die mittelbar oder unmittelbar Schmerzen bringen, dagegen schlecht, gibt er nicht etwa seine frühere Position auf, daß Handlungen um so mehr zur Förde-

---

[1] L. c. I, p. 30, 31.
[2] L. c. I, p. 34.

rung des Lebens in irgend einer Form dienen — des eignen, des der Nachkommenschaft, des Lebens der Mitbürger —, einen je höheren Grad von Entwicklung die Handlungen zeigen und daß die höher entwickelten Handlungen irgend einer Zweckgattung, sofern man nur diese Beziehung für sich beurteilt, gut sind im Vergleich mit einer Handlung niederer Entwicklung, indem er etwa durch die Erkenntnis bestimmt wäre, daß diese Auffassung der Handlungen eine Voraussetzung einschließe, wie sie oben aufgewiesen ist, sondern er faßt diese eudämonistische Bestimmung über die sittlichen Handlungen als einen Zusatz zu den früher gemachten Feststellungen auf.

Man hat Spencer den naheliegenden Einwand gemacht, daß die zuerst charakterisierten Bestimmungen über sittliche Handlungen nicht bewiesen seien, weil sie, wie Spencer selbst zeigt, sich auf eine Annahme gründen, die noch des Beweises bedarf. So Sidgwick. Spencer macht dagegen mit Recht geltend, daß er den Beweis bezüglich dieser Voraussetzung, wenn auch nicht hier, so doch später zu erbringen gesucht habe, nämlich da, wo gezeigt wird, daß die Entwicklungstheorie uns zu der Anschauung nötige, daß Handlungen, welche den Lebensbedingungen entsprechen, notwendig im Lauf der Zeit sich mit Freude verbinden, indem sich eben mit der Zeit eine innere Anpassung, eine Anpassung der Dispositionen des Individuums an diese Lebensbedingungen vollzieht. Wir kommen später auf diese Entwicklungen noch genauer zu sprechen.

In der Entwicklung bezüglich der Anerkennung dieser Voraussetzung vermissen wir eine hier notwendige Distinktion. Er sagt: wir haben eine Annahme gemacht, „indem wir diejenigen Handlungen gut nannten, welche das Leben des einzelnen wie seiner Nebenmenschen fördern“. Eine Annahme macht dabei der Moralphilosoph nicht, sofern er sich auf

Charakterisierung des sittlichen Tatbestandes beschränkt, er macht sie erst dann bei der Spencerschen Position, wenn er die im sittlichen Tatbestande von ihm vorgefundene Wertschätzung als zu Recht bestehend hinstellt. Das sind Betrachtungsweisen, die scharf voneinander geschieden werden müssen.

2. Die rationale Methode Spencers.

a) Der gewöhnliche Eudämonismus verfährt so, daß er bezüglich einer sittlich zu beurteilenden Handlungsweise feststellt, welches die Lust- und Unlusteffekte derselben sind und danach darüber entscheidet, ob eine Handlungsweise als gut oder als schlecht zu gelten habe. Der rationale Eudämonismus begnügt sich nicht damit, zu konstatieren, daß gewisse Handlungsweisen schädlich oder nützlich sind, sondern er stellt fest, warum sie schädlich oder nützlich wirken, und zwar deduktiv. Spencer stellt in einem Brief an J. St. Mill die ihm eigentümliche Methode der gewöhnlichen Methode gegenüber. Er sagt:

„Die von mir vertretene Ansicht ist die, daß die Ethik im eigentlichen Sinne — die Wissenschaft vom guten Handeln — die Entscheidung wie und warum gewisse Handlungsweisen verderblich und gewisse andere wohltätig sind, zu ihrem Gegenstande hat. Diese guten und schlechten Resultate können nicht zufällige, sondern müssen notwendige Folgen der Ordnung der Dinge sein, und meiner Ansicht nach ist es nun eben die Hauptaufgabe der Moralwissenschaft, aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen abzuleiten, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück und welche Unglück zu erzeugen streben. Hat sie dies getan, so müssen ihre Deduktionen als die Gesetze des Handelns anerkannt und ohne Rücksicht auf eine direkte Beurteilung von Glück oder Elend befolgt werden.

Ein analoges Beispiel wird vielleicht meine Ansicht deutlicher machen. Auf ihren früheren Entwicklungsstufen bestand

die Astronomie unseres Planetensystems aus nichts weiter als aus einer großen Summe von Beobachtungen über die Stellungen und Bewegungen der Sonne und der Planeten, und aus dieser Summe von Beobachtungen ließ sich nach und nach auf empirischem Wege mit großer Annäherung an das Richtige voraussagen, daß die einzelnen Himmelskörper zu bestimmten Zeiten diese oder jene Stellungen einnehmen würden. Die moderne Wissenschaft von der planetarischen Astronomie aber besteht aus Deduktionen von dem Gesetze der Gravitation — Deduktionen, welche uns zeigen, warum die Himmelskörper notwendig zu bestimmten Zeiten bestimmte Stellungen einnehmen. Die Art von Beziehung nun, welche somit zwischen der älteren und neueren Astronomie stattfindet, ist ganz analog derjenigen, welche meiner Ansicht nach zwischen der Zweckmäßigkeits-Ethik und der wissenschaftlichen Ethik im eigentlichen Sinne besteht. Und der Vorwurf, welchen ich gegen den herrschenden Utilitarismus erhebe, ist der, daß derselbe keine höher entwickelte Form der Ethik anerkennt, daß er nicht einsieht, wie er nur erst das Anfangsstadium der wissenschaftlichen Ethik erreicht hat."[1]

Spencer will also aus grundlegenden Prinzipien ableiten, welches Handeln verderblich und welches wohltätig sein muß. Er sagt von dieser Behandlungsweise, daß sie die eigentlich kausale Behandlung der ethischen Phänomene ist, weil sie die kausale Betrachtung weiter führt als irgend eine andere Ethik, auch als die gewöhnliche utilitaristische.

Spencer demonstriert uns nun noch seine Methode an einzelnen Fällen. Wählen wir einen derselben aus. Verläumden wird von der intuitiven Ethik als eine schlechte Handlungsweise bezeichnet, weil wir die sittliche Verurteilung

---

[1] Spencer, l. c. p. 64, 65.

solchen Handelns auf Grund angeborner Prinzipien vollziehen müssen. Der gewöhnliche utilitaristische Ethiker erklärt Verläumden für eine schlechte Handlungsweise, weil er durch Beobachtung konstatiert, daß diese Handlungsweise stark ausgeprägte Unlustfolgen hat. Der rationale Utilitarier vollzieht seine Beurteilung in folgender Weise: Ein verläumderisches Gerede zieht als nächste Wirkung den Verlust des guten Rufs der verläumdeten Person nach sich. Der Verlust des guten Rufs hat einen schädlichen Einfluß auf sein Geschäft. Dadurch entsteht Verarmung. Durch diese wird er verhindert an der Leistung der gehörigen Fürsorge für seine Nachkommenschaft und es wird dadurch das Leben der Gesellschaft im allgemeinen benachteiligt. Dazu kommt noch, daß der Verlust seines guten Rufs noch eine andere ungünstige Wirkung nach sich zieht: er erzeugt depressive Stimmung bei dem Verläumdeten, durch diese wird seine Fähigkeit zur Arbeitsleistung in seinem Beruf herabgesetzt, sodann kann seine Gesundheit geschädigt und dadurch sein Leben verkürzt werden.

Bei diesem Verfahren bekommt man einen Einblick in den gesamten Kausalkonnex, der mit dieser Art von Handlungsweise schädliche Effekte verknüpft und zwar durch ein deduktives Verfahren unter Benutzung von „Grundsätzen von den Lebensvorgängen", „wie sie unter den bestehenden Existenzbedingungen verlaufen".[1] —

An andern Stellen seines Werkes macht Spencer methodische Bestimmungen, die er ebenfalls als rationale Methode bezeichnet, welche mit den an dieser Stelle gemachten nicht identisch sind. So spricht er da, wo er den Unterschied der absoluten und relativen Ethik bespricht, von der absoluten Ethik als seiner rationalen Methode, ebenso stellt er der

---

[1] l. c. I, p. 69.

Methode anderer Eudämonisten, welche Handlungen als sittlich oder nicht sittlich charakterisieren, indem sie Glück zum „unmittelbaren", nächstliegenden Zweck des Handelns machen, als der empirischen Methode, eine neue Methode gegenüber, die ebenfalls nicht mit der hier besprochenen und auch nicht mit der bei Behandlung des Gegensatzes der absoluten und relativen Ethik besprochenen übereinstimmt. Wir haben nun genauer festzustellen, welches diese verschiedenen methodischen Bestimmungen sind und uns zu fragen, in welcher Beziehung sie zu einander stehen. Es wird sich bei näherer Untersuchung zeigen, daß diese verschiedenen methodischen Bestimmungen sich nicht widersprechen und welches ihre Beziehung zu einander ist.

b) Die meisten Ethiker behaupten, daß in allen Fällen eine bestimmte Handlungsweise gut, eine andere böse sei und daß sich erkennen lasse, welche gut und nicht gut sei. Dagegen behauptet Spencer, daß in den meisten Situationen die Möglichkeit einer eigentlich guten Handlung gar nicht vorliege: meist habe man nur unter Handlungen die Wahl, von denen eine sich dadurch auszeichne, daß sie sich mit dem kleinsten Übel verbinde; das absolut gute Handeln kann aber nicht Schmerzen bringen, es ist ein Handeln, das reine Freude erzeugt; dasjenige Handeln, welches das kleinste Übel bringt, bezeichnet Spencer als ein relativ gutes Handeln.[1] Auch lassen sich nicht in allen Fällen feste Bestimmungen darüber machen, welches Handeln das kleinste Übel bringt.

Den Begriff des relativ guten Handelns kennen wir schon aus früheren Entwicklungen. Dort wurde von ihm gesprochen als einem Handeln, welches von den verschiedenen Lebenszwecken (Selbsterhaltung, Erhaltung der Spezies, Förderung der Mitlebenden) eine Art von Lebenszweck realisiert. Hier finden

[1] L. c. I, p. 289.

wir also an dem früher bezeichneten Tatbestande die negative Seite hervorgehoben. Mit absolut gutem Handeln haben wir es z. B. da zu tun, wo eine wohltätige Handlung ohne Aufopferung eigner Freude zustande kommt, mit einem relativ guten Handeln z. B. da, wo ein Arbeiter eine anstrengende, mit viel Unlust verbundene Erwerbstätigkeit verrichtet, die zum Unterhalt seiner Familie dient.

Wie gelangen wir nun zur Bestimmung des absolut Guten? In allen Wissensgebieten beginnt man mit rohen Erfahrungen, die auf empirischem Wege gemacht werden. Will man zur Erkenntnis gesetzmäßiger Beziehungen gelangen, so muß man in den komplexen Tatbeständen das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden und Abstraktionen vollziehen. Auf die Erkenntnis allgemeiner Gesetze lassen sich dann Deduktionen gründen zum Zwecke von Bestimmungen über konkrete Fälle. „Zu wissenschaftlichen Wahrheiten jeder beliebigen Art gelangt man dadurch, daß man alle störenden oder widerstreitenden Faktoren eliminiert und bloß die wesentlichen Faktoren berücksichtigt. Erst wenn durch abstrakte Behandlung dieser wesentlichen Faktoren, nicht wie sie sich in den wirklichen Erscheinungen, sondern wie sie sich in idealer Ablösung von denselben darstellen, die allgemeinen Gesetze festgestellt worden sind, wird es möglich, Schlüsse daraus zu ziehen, indem man nebensächliche Faktoren mit in Rechnung bringt. Aber nur indem wir diese letztern zuerst gänzlich ignorieren und ausschließlich die wesentlichen Faktoren im Auge behalten, können wir die gesuchten wesentlichen Wahrheiten entdecken."[1]

So ist man in der Mechanik von rohen Erfahrungen ausgegangen, die man im praktischen Leben über das Gleichgewicht der Körper, die Wirkungen der Hebel u. dergl. machte,

---

[1] L. c. I, p. 300.

hat Bestimmungen über ideale Fälle gemacht und von da aus geht man deduktiv vor.

So muß man auch in der Ethik verfahren. Man muß ein System von idealen Wahrheiten herausarbeiten, welches für den Zukunftsmenschen gilt, bei welchem die Anpassung an die sozialen Verhältnisse eine vollständige geworden ist, so daß er das den Lebensbedingungen Entsprechende mit Freuden vollzieht, also ein System idealer Wahrheiten, welches das absolut Gute ausdrückt.[1] Von diesem System idealer Wahrheiten aus sollen auf unser Übergangsstadium Anwendungen gemacht werden.

Das Verfahren des „rationalen Ethikers“ stellt Spencer auf dieselbe Stufe mit dem des Geometers. Wie der Geometer sich nicht mit allen möglichen krummen Linien befaßt, so der rationale Ethiker nur mit dem geraden Menschen.

Sidgwick hat dagegen eingewandt, daß die unregelmäßige Linie bestimmte räumliche Beziehungen zu Linien hat, die Gegenstand der Geometrie sind und sodann, daß der Astronom, nachdem erkannt ist, daß die Planeten sich nicht genau in Ellipsen um die Sonne bewegen, nicht fortfährt, rein elliptische Bahnen anzunehmen, sondern wissen will, welches die wirklichen Bewegungen der Sterne und ihre Ursachen sind. Ebenso frage der Moralist darnach, was in der wirklichen Welt zu tun sei.

Spencer antwortet, daß im Fall jener unregelmäßigen krummen Linie doch nicht jene selbst Gegenstand der Geometrie sei, sondern eben jene zu ihr in naher Beziehung stehenden bestimmten Linien. Und was den Fall des Astronomen betreffe, so trete doch sehr deutlich heraus, daß die Astronomie die Behandlung einer idealen Figur wie die der Ellipse zur Voraussetzung habe.

---

[1] L. c. I, p. 303.

In der Ethik müsse also ein idealer Kodex des Handelns geschaffen werden, welcher das vollkommene Handeln des völlig angepaßten Menschen in der vollkommen entwickelten Gesellschaft darstelle.[1]

Wenn Spencer hier die Methode der absoluten Ethik aus den Erfordernissen der Methode zur Feststellung wissenschaftlicher Wahrheiten überhaupt ableiten will, so muß diese Seite der Entwicklung von uns später kritisch genauer beleuchtet werden.

Hier haben wir darauf aufmerksam zu machen, daß das, was hier als Methode des rationalen Ethikers bezeichnet wird, nicht dasselbe ist, was wir früher als rationale Methode kennen lernten: Dort wurde verlangt, daß der Ethiker die biologischen, psychologischen und soziologischen Gesetzmäßigkeiten des Handelns feststellen und aus denselben Deduktionen machen solle — denken wir an den Fall der Bestimmung des Effekts des Verläumdens auf Grund solch deduktiven Vorgehens, aber von der Notwendigkeit, Bestimmungen über das Handeln eines idealen Menschen, d. h. eines vollkommen angepaßten Menschen in einer vollkommenen Gesellschaft, war nicht die Rede.

Hier wird also verlangt, daß von jenen physikalischen, biologischen, psychologischen und soziologischen Grundsätzen aus zunächst Deduktionen auf das Handeln eines idealen Menschen in einer idealen Gesellschaft gemacht werden und von da aus erst soll eine Anwendung auf unser Übergangsstadium stattfinden. Jene allgemeine Bestimmung, daß aus jenen Grundsätzen das ethisch Gültige durch Deduktion zu gewinnen sei, streitet also nicht mit diesen zuletzt gestellten Forderungen; letztere schließen die erstere Forderung in sich; es wird also die Zahl der zum Zweck der Gewinnung von Bestimmungen über das sittlich

[1] L. c. I, p. 308.

gültige Handeln zu erfüllenden Bedingungen vermehrt. Dagegen scheinen die in jenem zur Illustration gewählten Fall des Verläumdens gemachten Bestimmungen mit der Forderung zu streiten, daß Bestimmungen über das Sittliche oder Nicht-Sittliche einer Handlungsweise in der Übergangszeit nur durch Vermittelung von Bestimmungen über das Handeln unter idealen Verhältnissen zu gewinnen seien. Doch läßt sich zur Verteidigung Spencers vielleicht sagen, daß es ihm bei jenem Fall nur darauf ankam, die deduktive Verwendung jener Grundsätze zu illustrieren. (Dann wäre allerdings das Beispiel ungeschickt gewählt.) —

Nachdem Spencer seine Hauptbestimmungen über die Methode in der absoluten und relativen Ethik durch Analogisierung der Ethik mit der rationalen Mechanik und den daraus abgeleiteten mechanischen Feststellungen in bezug auf konkrete Fälle entwickelt hat, fühlt er das Bedürfnis, analoge der Ethik noch näher liegende Verhältnisse heranzuziehen, wie sie in der Physiologie und Pathologie gegeben sind.

Das Verfahren der empirischen Ethik gleicht dem einer Pathologie, die sich nicht auf Physiologie stützt. Wenn die Physiologie die Funktionsweise eines Organs untersucht, setzt sie die andern Organe als normal funktionierend voraus, Anomalien derselben nicht berücksichtigend. Die Physiologie ignoriert also Störungen und krankhafte Zustände im körperlichen Leben. Sie nimmt damit zu den körperlichen Vorgängen dieselbe Stellung ein, wie die rationale Ethik zu den Handlungen des Menschen.

Andrerseits ist der Fortschritt der Pathologie von dem der Physiologie durchaus abhängig, ohne Fortschritt der letzteren kann sie nichts tun. Wie die Fortschritte der Physiologie in der Pathologie Verwendung finden, so können die Resultate der absoluten Ethik von der relativen Ethik verwertet werden.

Es wird dann hier noch eine nähere Bestimmung über die Verwertung der idealen Bestimmungen in der relativen Ethik gemacht:

„Wenn wir durch Formulierung des normalen Handelns in einer idealen Gesellschaft die Wissenschaft der absoluten Ethik ausgebildet haben, so haben wir damit zugleich eine Wissenschaft erreicht, welche, wenn dazu verwertet, die Erscheinungen der wirklichen Gesellschaften in ihren Übergangszuständen zu erklären, die so sehr von dem auf Nichtanpassung beruhenden Elend aller Art durchdrungen sind (die wir deshalb pathologische Zustände nennen können), uns in den Stand setzt, annähernd richtige Folgerungen hinsichtlich der Natur dieser Abnormitäten zu ziehen und die Wege aufzufinden, welche am ehesten in Richtung des Normalen führen möchten.“[1]

Hier tritt also zu dem Gedanken, daß die Bestimmungen der absoluten Ethik der relativen als Norm dafür dienen müssen, was sittlich sei, noch anscheinend ganz nebenbei der Gedanke hinzu, daß das Handeln so einzurichten sei, daß die Realisierung jenes Menschenheilsideals gefördert werde. In Wirklichkeit wird dieser Gedanke bei der Genesis der ethischen Vorstellungsweisen von Spencer aber wohl eine Hauptrolle gespielt haben.

c) Das Glück ist Endziel des Handelns, aber es bieten sich große Schwierigkeiten für die Abschätzung der verschiedenen Freuden gegeneinander. Die begehrenswerten und nicht begehrenswerten Gefühle sind qualitativ verschieden, die einen Gefühle, welche bei der Abschätzung in Betracht kommen, sind in der Gegenwart vorhanden, die andern sind erst in der Zukunft zu erwarten, die einen werden von dem Handelnden erlebt, die andern zu berücksichtigenden

[1] Spencer, l. c. I, p. 310ff.

Gefühle von seinen Nebenmenschen, deren Konstitution von der seinigen verschieden ist, womit die Bedingungen für die Entstehung der Gefühle als different gesetzt sind.

Man irrt aber, wenn man behauptet, wie das Sidgwick tut, daß die Auffassung, das Glück sei das Endziel des Handelns, die Ansicht einschließe, daß „Gefühle sich gewissermaßen in eine Stufenleiter des Begehrenswerten einordnen lassen müssen". Die Thesis, das Glück ist das Endziel des Handelns, kann man festhalten, ohne anzuerkennen, daß die Gefühle sich in eine solche Stufenleiter des Begehrenswerten einordnen lassen. „Wenn ich glaube, daß ich unter mehreren gefährlichen Richtungen die am wenigsten gefährliche nehmen muß, mache ich damit etwa die ‚fundamentale Voraussetzung', daß sich die verschiedenen Richtungen in eine Skala der Gefährlichkeit einordnen lassen, und muß ich meine Ansicht ganz aufgeben, wenn ich jene nicht so anzuordnen vermag? Wenn ich konsequenterweise nicht verbunden bin, dies zu tun, so bin ich ebensowenig verbunden, den Grundsatz aufzugeben, daß der möglichst größte Überschuß von Freude über Leiden das Endziel des Handelns bilden soll, bloß weil die ‚Kommensurabilität von Freuden und Schmerzen' nicht annehmbar ist."

Der Schwierigkeiten wegen, die sich bei dem Versuche einer Abschätzung der verschiedenen Gefühle gegeneinander zustande zu bringen, ergeben — sie sind schon groß auf dem Standpunkt des individuellen Eudämonismus, sie werden aber noch größer auf dem Standpunkt des universellen Eudämonismus, weil da noch die differenten Konstitutionen der Nebenmenschen komplizierend wirken —, verzichtet Spencer darauf, das Glück zum „unmittelbaren", nächstliegenden Zweck des Handelns bei seinen Bestimmungen zu machen und dann eine Abschätzung der einzelnen Gefühlszustände gegeneinander zustande zu bringen.

Einen neuen Weg zur Ableitung ethischer Bestimmungen unter Leitung des eudämonistischen Prinzips als obersten Moralprinzips findet Spencer, indem er das Verhältnis des Zweckes zu den Mitteln bei komplexen Lebensverhältnissen beleuchtet.

Mit fortschreitender Entwicklung haben sich an die ursprünglichen Zwecke Gruppen von Mitteln angelagert, die für sich selbst wieder Strebensziele werden. Das sehen wir schon auf den höheren Stufen der tierischen Entwicklung, ausgeprägter beim Menschen, am meisten ausgeprägt auf gegenwärtiger Entwicklungstufe. Der Kaufmann betrachtet als Endziel seiner Tätigkeit „Geld zu machen", um seine Familie zu ernähren. Ein komplexes System von Mitteln verbindet sich mit diesem Endzweck und eine Reihe von diesen Mitteln wird selbst wieder zu Zwecken. Um diesen letzten Zweck zu realisieren, sucht er mit Vorteil Waren zu kaufen und zu verkaufen. Aber auch dies ist nicht sein nächstliegender Zweck: „Indem er seinen Untergebenen das wirkliche Ausmessen der Waren und das Einnehmen des Erlöses überläßt, befaßt er sich vorzugsweise mit seinen allgemeinen Geschäften: — mit Nachforschungen über den Stand des Marktes, mit Beurteilung der zukünftigen Preise, mit Rechnungen, Unterhandlungen, Korrespondenzen, und von Stunde zu Stunde ist es seine erste Sorge, jedes einzelne dieser Dinge gehörig zu erledigen, welche doch alle nur indirekt zur Erzielung von einzelnen Gewinsten beitragen. Und diese Zwecke gehen der Zeit wie der Notwendigkeit nach der Ausführung vorteilhafter Verkäufe voraus, ebenso wie die letztere Tätigkeit dem Zweck des Gelderwerbs und wie der Zweck des Gelderwerbs dem Zweck des angenehmen Lebens vorausgeht."[1]

---

[1] L. c. I, p. 181.

Dies komplexe System von Zwecken entfernt sich von dem ursprünglichen Endzweck immer weiter bis zu der Forderung: seine Bücher im Stande zu halten, seine Angestellten und seine Gläubiger zu bezahlen. Dabei hat jede entferntere Ordnung von Zwecken der Zeit wie der autoritativen Geltung nach den Vorrang vor jeder näheren. Der Kaufmann betrachtet es als seine unmittelbare und dringendste Pflicht, seine Bücher in Ordnung zu halten, seine Angestellten und Gläubiger zu bezahlen. Wir haben es hier mit Forderungen zu tun, die sittliche zu nennen sind. Diese Pflichten stellen Bedingungen dar, von deren Erfüllung die Erreichung des Endziels abhängig ist.

Wir können nun die allgemeine Bestimmung machen, daß die Erfüllung moralischer Gesetze nichts anderes ist als „die Erfüllung gewisser allgemeiner Bedingungen, um einzelne besondere Tätigkeiten mit Erfolg ausführen zu können."

Über das Erfülltsein oder Nichterfülltsein solch allgemeiner Bedingungen zur Realisierung des Glücks können wir befriedigendere Bestimmungen machen, als wenn wir das Glück selbst als nächstliegendes Ziel ins Auge fassen. Als eine solche Bedingung werden wir Gerechtigkeit erkennen. Bentham sagt: „Gerechtigkeit aber — was ist es, was wir unter Gerechtigkeit zu verstehen haben, und warum nicht Glück, sondern Gerechtigkeit? Was Glück ist, weiß jedermann, weil eben jeder weiß, was Freude ist und jeder weiß, was Schmerz ist. Aber was Gerechtigkeit ist — das ist's, was bei jeder Gelegenheit den Hauptgegenstand des Streits bildet. Die Bedeutung des Wortes Gerechtigkeit sei nun, welche sie wolle — auf welche andere Auffassung kann es Anspruch machen, als darauf, als Mittel zum Glück zu gelten?" Spencer entwickelt dagegen, daß sich uns gezeigt hat, wie wenig zuverlässig die Bestimmungen über Glück sind,

daß sich aber leichter Bestimmungen darüber machen lassen, welche Handlungsweise gerecht ist und welche nicht, weil wir es bei der Gerechtigkeit mit der Abschätzung von bloßen Quantitäten zu tun haben, beim Glück außerdem mit verschiedenen Qualitäten.

Das Fazit dieser Entwicklungen ist also, daß der eudämonistische Moralphilosoph nicht das Glück zum „unmittelbaren", nächstliegenden Zweck des Handelns bei seinen Bestimmungen darüber, welche Handlungsweisen sittlich sind und welche nicht, machen soll, weil er sonst eine sehr unsichere Abschätzung der einzelnen Gefühlszustände gegeneinander vorzunehmen hat, sondern daß er darnach fragen soll, bei welchen Handlungsweisen gewisse „allgemeine Bedingungen, um einzelne besondere Tätigkeiten mit Erfolg ausführen zu können", erfüllt sind oder nicht. Über das Erfülltsein oder Nichterfülltsein solcher Bedingungen lassen sich befriedigende Bestimmungen machen. —

Nun haben wir uns darüber klar zu werden, in welcher Relation diese methodischen Bestimmungen Spencers zu den beiden früher behandelten methodischen Bestimmungen stehen. Wie Spencer die Relation zwischen den zuerst besprochenen und den zu zweit besprochenen Bestimmungen nicht selbst ausdrücklich hervorgehoben hat, so fehlt auch hier die ausdrückliche Feststellung dieser Relation. Nun, hier ist sie eher zu entbehren, als in jenem Fall. Man sieht ja leicht, daß der rationale Ethiker, der, Grundgesetze der Biologie, Psychologie und Soziologie verwertend, zunächst und vor allem Bestimmungen darüber machen will, welche Handlungsweisen gut d. h. zum Glück führend sind für den an die sozialen Lebensverhältnisse völlig angepaßten Menschen unter völlig daran angepaßten Mitmenschen, das Glück als nächstliegenden Zweck ins Auge fassen kann oder darauf verzichtend, den hier von Spencer gewiesenen Weg einschlagen kann. Spencer hat

also mit diesen Entwicklungen eine dritte methodische Bedingung eingeführt.

d) Mit dieser dritten Bedingung nennt Spencer einmal noch eine vierte, welche darin besteht, daß der Ethiker beachten muß, daß im Laufe der Entwicklung sich an die Vorstellung gewisser Handlungen Unlustgefühle auf Grund der Erfahrung von Unlustfolgen derselben angeschlossen haben. Die Wirkungen derartiger Erfahrungen sind nicht auf das Individuum beschränkt, sondern werden vererbt. Der Ethiker kann also diese Unlustgefühle als „Leitungsprinzip" für seine Bestimmungen verwerten.[1]

3. Anwendung der rationalen Methode in der allgemeinen Ethik.

Wenn wir zur Anwendung dieser Methode in der allgemeinen Ethik übergehen wollen, müssen wir zunächst feststellen, welchen Wissensgebieten die Grundsätze entnommen werden, auf welche sich die ethischen Deduktionen stützen. Sofern die ethischen Handlungen äußere Bewegungen darstellen, kommt hier die Physik in Betracht, sodann, wie leicht zu erkennen ist, die Biologie, die Psychologie und die Soziologie. Spencer sagt darüber: „Die Ethik hat eine physikalische Seite, indem sie auch von menschlichen Tätigkeiten handelt, die ebenso wie überhaupt alle Äußerungen von Kraft unter das Gesetz von dem Fortbestehen der Kraft fallen: die sittlichen Grundsätze müssen sich den physikalischen Notwendigkeiten fügen. Sie hat ferner eine biologische Seite, insofern sie sich mit gewissen innern und äußern, individuellen und sozialen Wirkungen der Lebensvorgänge befaßt, welche im höchsten tierischen Typus ablaufen. Sie hat eine psychologische Seite, denn ihr Hauptgegenstand bildet ein Aggregat von Tätigkeiten, welche durch Gefühle hervorgerufen und

[1] Spencer, l. c. I, p. 170.

durch den Verstand regiert werden. Und sie hat endlich eine soziologische Seite, denn diese Tätigkeiten beeinflussen, die einen auf unmittelbarem, alle aber auf mittelbarem Wege, die gesellschaftlich verbundenen Wesen."[1]

Was ergibt sich aus dieser Beziehung der Ethik zur Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie? „Da unsere Wissenschaft mit ihren verschiedenen Seiten einer jeden der genannten Wissenschaften . . . . . angehört, so kann sie ihre letzten Erklärungen nur in jenen Grundwahrheiten finden, welche ihnen allen gemeinsam sind." Wenn auch diese Argumentation, welche den Gegenstand der Ethik als dem Entwicklungsprozeß unterworfen darstellen soll, wenig Zwingendes an sich hat, so kann doch die vermeintlich hier begründete Behauptung als von dem Autor anderweitig genügend begründet gelten.

a) Der physikalische Standpunkt.

Vom physikalischen Standpunkt aus betrachtet, stellt sich uns das sittliche Handeln als eine bestimmte Gruppe von kombinierten Bewegungen dar und dies ist bei allem Handeln im Grunde das einzige, was wir vom Handeln der Menschen wahrnehmen. Wo wir von menschlichem Handeln sprechen, da denken wir meist nicht an das, was wir vom Handeln wirklich wahrnehmen, an gewisse Bewegungen des Körpers, der Extremitäten, der Gesichtsmuskeln, des Stimmapparats, da haben wir meist allein erschlossene Elemente des Handelns, die innere Seite desselben, im Auge, gewisse Gedanken und Gefühle des handelnden Individuums.

Hier auf diesem Standpunkt der Betrachtung halten wir uns also an die wirklich wahrgenommenen Elemente des Handelns und fragen uns, ob und in welcher Weise an diesen Gruppen kombinierter Bewegungen das Entwicklungsgesetz

---

[1] L. c. I, p. 71.

zur Darstellung kommt, wonach sich aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit eine bestimmte, zusammenhängende Ungleichartigkeit entwickelt.

α) Achten wir zuerst auf die Änderung des Zusammenhangs beim Handeln weniger entwickelter Wesen und höher entwickelter und sodann vor allem auf den Unterschied der unsittlichen und sittlichen Handlungen in dieser Beziehung.

Vergleicht man die Handlungen von Tieren verschiedener Entwicklungsstufe, etwa die eines Fisches und eines Vogels, so stellt sich uns der Zusammenhang unter den Handlungen des Vogels als viel größer dar, als der Zusammenhang unter den Handlungen des Fisches. Das Nestbauen des Vogels, das Brüten der Eier sind Handlungen, denen von Handlungen des Fisches nichts in bezug auf Zusammenhang zu vergleichen ist. Wir sehen hierbei, daß sich von einem „seitlichen" und „longitudinalen" Zusammenhang der Handlungen sprechen läßt: von dem Zusammenhang der gleichzeitigen Bewegungen und vom Zusammenhang der aufeinanderfolgenden. Bedeutend größer wird der Zusammenhang der Handlungen etwa des Wilden, wenn er seine Waffen fertigt, die ihm zur Jagd dienen sollen oder zum Angriff, etwa zur Vergeltung vor längerer Zeit erfahrener Beleidigungen.

Der Zusammenhang der äußeren Seite der Handlungen steigert sich noch mehr beim zivilisierten Menschen, schon beim Landmann, der nach seinem Vieh sieht, seine Arbeiter antreibt, seine Milchwirtschaft beaufsichtigt, seinen Mietskontrakt erneuert. Weit mehr noch beim Großindustriellen und Großkaufmann. — Wie steht es nun mit dem Zusammenhang bei den unsittlichen und den sittlichen Handlungen? Beim Rechttun zeigt das Handeln einen solchen Zusammenhang, daß es sich geradezu vorausberechnen läßt. Den gerecht Handelnden bezeichnet man als zuverlässig. Beim Handeln des zuverlässigen Menschen treten deutlich viel konstantere Beziehungen

in den Handlungen heraus als bei dem Handeln des unzuverlässigen Menschen. Das sittliche Handeln zeigt allgemein weit größeren Zusammenhang als das unsittliche.

β) Das sittliche Handeln trägt weiter den Charakter größerer Bestimmtheit als das unsittliche. Der gewissenhafte Mensch ist bestimmt in allem Tun: er gibt bestimmtes Gewicht für eine bestimmte Summe, eine bestimmte Qualität der Ware, der Vereinbarung entsprechend; er zeigt Bestimmtheit in seinen ehelichen Beziehungen, ein bestimmtes Verhalten als Vater und Erzieher. Das sittliche Verhalten ist ein richtig abgemessenes Handeln. Das wesentlichste Merkmal des unsittlichen Menschen ist nach Spencer Unmäßigkeit.

γ) Das sittliche Handeln zeigt sodann mehr Differenzierung als das unsittliche. Der sittliche Mensch sorgt nicht nur für das eigene körperliche und geistige Wohl, sondern auch für das seiner Kinder und ihm liegt auch die Förderung des körperlichen und geistigen Wohls seiner Mitbürger am Herzen. „Je vollkommner er seine Pflichten erfüllt, desto ungleichartiger müssen seine Handlungen werden." Wer bloß seine persönlichen Bedürfnisse befriedigt, wird ein weniger ungleichartiges Handeln aufweisen.

δ) Beim entwickelteren Handeln ist das bewegliche Gleichgewicht zwischen den innern Funktionen und den äußern entgegengesetzten Kräften ein vollkommeneres als beim weniger entwickelten. Das ist eine Folge von dem größern Zusammenhang, der größern Bestimmtheit und der größern Differenzierung des Handelns. Periodizität der Bewegungen findet sich bei niedersten Tieren nicht; auf etwas höherer Entwicklungsstufe tritt rhythmischer Herzschlag und rhythmische Atembewegung ein. Beim primitiven Menschen zeigt die Lebensführung viel Unregelmäßigkeiten, die große Schwankungen in der Art des Ablaufens der Lebensfunktionen herbeiführen. Wie steht es nun bei den zivilisierten Menschen in

dieser Beziehung? „Bei . . . . . . zivilisierten Menschen, die sich schlecht halten, werden häufige Störungen des beweglichen Gleichgewichts durch jene Ausschreitungen veranlaßt, wie sie eben einen Lebenslauf charakterisieren, dessen periodischer Fortgang zahlreiche Unterbrechungen erfährt, und das gewöhnliche Resultat davon ist, daß auch der Rhythmus der inneren Tätigkeiten häufig in Unordnung gerät und infolgedessen das bewegliche Gleichgewicht, das zugleich entsprechend unvollkommner wird, im allgemeinen eine kürzere Dauer zeigt. Ein Mensch dagegen, dessen innere Rhythmen möglichst gut aufrecht erhalten werden, vermag dies nur dadurch, daß er die zur Befriedigung aller Bedürfnisse und Pflichten erforderlichen äußern Handlungen bei jeder wiederkehrenden Gelegenheit richtig ausführt, was dann ein bewegliches Gleichgewicht hervorbringt, das vollkommen und zugleich von langer Dauer ist."[1]

Ein Mensch, bei dem das bewegliche Gleichgewicht das denkbar vollkommenste ist, muß zugleich in einer vollkommnen Gesellschaft leben.[2]

b) Der biologische Standpunkt.

Die Feststellungen über bewegliches Gleichgewicht beim ideal sittlichen Menschen werden, ins Physiologische übersetzt, zu der Bestimmung, daß bei diesem Menschen „die Funktionen jeder Art in gehöriger Weise erfüllt werden", d. h. daß seine Funktionen gerade in der Art, in dem Grade und in den Kombinationen ausgeführt werden, daß sie den Existenzbedingungen gehörig angepaßt sind.[3]

Daraus ergibt sich, daß die Ausübung jeder Funktion

[1] L. c. I, p. 82.
[2] L. c. I, p. 83.
[3] L. c. I, p. 84, 85 u. 111.

gewissermaßen sittliche Pflicht ist; das bezieht sich nicht bloß auf die höheren, sondern auch auf die animalischen Funktionen. Die Übergangszeiten der unvollkommnen Anpassung, in denen wir leben, bringen es allerdings mit sich, daß die Ausübung der höheren Funktionen nicht in der Weise mit Lust verknüpft ist, wie die niederer und deshalb der Vollzug derselben besonders gefordert werden muß.

Vom biologischen Standpunkte aus behandeln wir die Anpassung, die sich in den psychischen Erscheinungen vollzieht, soweit, als es sich um „bloße Korrelation von Nervenveränderungen" handelt — Spencer meint: soweit Empfindungen und damit verbundene Gefühlsvorgänge in Betracht kommen, wobei von Spencer Empfindungen und Gefühlsvorgänge nicht so scharf geschieden werden, als wir das jetzt zu tun pflegen. Die übrigen psychischen Vorgänge machen wir auf dem „psychologischen Standpunkt" zum Gegenstand unserer Betrachtung.[1]

α) Von großer Bedeutung für die Ethik ist die Feststellung der Beziehung zwischen Freuden und Schmerzen und den Arten von Funktionen, deren Korrelativa sie sind.

Spencer sucht durch entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen deduktiv zu zeigen, daß Schmerzen notwendig die Korrelativa von dem Organismus schädlichen Funktionen sind, Freuden dagegen die Korrelativa von zum Wohlergehen des Organismus beitragenden Funktionen. „Es leuchtet sofort ein, daß, wenn die Bewußtseinszustände, welche ein Geschöpf festzuhalten strebt, die Korrelativa von schädlichen Einwirkungen, diejenigen Bewußtseinszustände dagegen, welche es wegzuschaffen strebt, die Korrelativa von wohltätigen Einwirkungen wären, dieses Geschöpf infolge seines Festhaltens

[1] L. c. I, p. 87, 88.

am Schädlichen und seines Vermeidens des Nützlichen bald zugrunde gehen müßte."[1]

Ähnliche Verhältnisse bilden sich schon in Organismen aus, in denen noch keine psychischen Funktionen vorhanden sind. Die Pflanze wendet sich dem Lichte zu und sendet ihre Wurzeln nach der Richtung hin, in der sich Feuchtigkeit findet. Wir werden also sagen müssen: Veränderungen, welche durch äußere Agentien in einem Organismus verursacht werden, sind zugleich die Mittel, welche die Ausnutzung dieser Agentien von seiten des Organismus fördern. In ganz ähnlicher Weise muß sich bei einem Organismus, in dem Empfindungen auftreten, mit der Resorption von Nahrungsstoff ein Zustand verbinden, dessen Festhalten er erstrebt, d. h. es müssen bei solcher Gelegenheit angenehme Empfindungen entstehen. —

Außer dieser Beziehung zwischen Freude und vorteilhafter Funktion und Schmerz und schädlicher Funktion besteht noch eine weitere für die Ethik wichtige Beziehung: die zwischen „Freude im allgemeinen" und „physiologischer Steigerung" und die zwischen „Schmerz im allgemeinen" und „physiologischer Gedrücktheit" — Spencer meint wohl mit „Freude im allgemeinen" freudige Stimmung und mit „Schmerz im allgemeinen" trübe Stimmung.

Mit Freude im allgemeinen ist gesetzt eine günstige Beeinflussung der ganzen Konstitution. Die durch frische Luft und Licht erzeugte Freude und die geistige Freude lassen in deutlicher Weise diese Beziehung erkennen. Freude läßt „die Flut des Lebens höher schlagen". Mit Schmerz im allgemeinen ist gesetzt eine schädliche Beeinflussung der ganzen Konstitution. Man denke an die Wirkung anhaltender Sorge.

Diese Auffassung von Freude und Schmerz wird von dem naiven Menschen und von dem gewöhnlichen Moralisten

[1] L. c. I, p. 89.

nicht geteilt. Es hat sich, sagt Spencer, vielfach die Anschauung entwickelt, daß dem Menschen Leiden vorteilhaft und Freuden schädlich seien. Diese Auffassung ist von verschiedenen Faktoren abhängig, z. T. hängt sie von religiösen Vorstellungsweisen ab. Ihre letzte Quelle liegt in dieser Beziehung in der Verehrung kannibalischer Vorfahren. Daraus entwickelte sich die Vorstellung von Gottheiten, die Freude daran haben, wenn die Menschen leiden und die erzürnt werden durch die Freuden der Menschen. Ein weiterer Faktor, der diese Vorstellungsweise mitbedingt, ist in objektiven Tatbeständen gegeben. Man weist hin auf Fälle, in denen die Freuden sich deutlich unheilbringend erweisen: beim Trinker, beim Spieler usw., und auf Fälle, in denen Beschwerden wohltätig sind, wie das bei der aufopferungsvollen mühsamen Tätigkeit der Fall ist, die der Arbeiter für sich und die Seinigen verrichtet.

Diesen Tatbeständen gegenüber wird von Spencer folgendes geltend gemacht: Man vergleiche die Lebensweise eines primitiven Menschen, der von der Jagd lebt und ein kriegerisches Leben führt, mit der eines modernen Landmannes, eines Arbeiters, eines Kaufmanns, eines Industriellen. In der kriegerischen Lebensweise jenes Menschen wirken Gemütseigenschaften vorteilhaft, die im gegenwärtigen industriellen Leben nachteilig wirken. An die gegenwärtigen industriellen Lebensverhältnisse hat sich noch keine genügende Anpassung vollzogen. Das erklärt sich einmal durch die große Differenz zwischen den für diese verschiedenen Lebensverhältnisse passenden Gemütseigenschaften und sodann aus dem teilweisen Weiterbestehen des kriegerischen Lebens; letzterer Umstand hemmt die Entwicklung der innern Anpassung. In den gegenwärtigen Übergangszeiten ist allerdings infolge zu geringer Anpassung an die Lebensverhältnisse häufig ein Verzichten auf Freuden und ein Erdulden von Leiden notwendig. Unsere

früheren Bestimmungen haben also ausnahmslose Geltung nur bei vollzogener Anpassung an die Lebensverhältnisse, bei dem idealen Menschen der Zukunft. In bezug auf diesen lassen sich genauere ethische Bestimmungen machen wie in bezug auf den Menschen der Übergangszeit. „Wir müssen daran festhalten, daß zu einem weiter vorgeschrittenen gesellschaftlichen Zustand nicht nur ein gereinigtes Glaubensbekenntnis und eine bessere Regierungsform, sondern auch eine wahrere Ethik gehört."[1]

β) Fassen wir diesen Anpassungsprozeß noch etwas näher ins Auge. Freuden und Schmerzen hängen nicht bloß von bestimmten äußern Reizen, sondern vor allem auch von dem Bau der Organe des betreffenden Lebewesens und vom jeweiligen Zustande, Spencer sagt: von der Struktur und dem Zustande desselben ab. Das ist besonders deutlich bei der Freude.

Eine Nahrung, die einem Tier angenehm ist, ist dem andern unangenehm. Auch die verschiedenen Menschenrassen zeigen hierin große Differenzen. Ja bei demselben Menschen ist zu einer Zeit die Aufnahme einer bestimmten Nahrung mit Lust verbunden, an die sich zu anderer Zeit Unlust anschließt. Dasselbe gilt von den übrigen Sinnen.[2] Für die an sinnliche Wahrnehmung gebundenen Freuden (und Schmerzen) muß man also eine Abhängigkeit nicht bloß von dem äußern Reiz, sondern auch von den Strukturen und dem Zustande derselben annehmen.

Dasselbe gilt von den an Tätigkeiten gebundenen Freuden und Schmerzen. Nomadische Völker haben an andern Arten von Betätigung Freude als seßhafte, kriegerische an andern als friedliebende. Ähnliche Differenzen finden sich

[1] L. c. I, p. 111.
[2] L. c. I, p. 200.

in derselben Gesellschaft. Der eine hat an einer Art von Betätigung Freude, welche dem andern unangenehm oder langweilig erscheint. Man sieht also deutlich, daß das Angenehme und Unangenehme, welches sich mit verschiedenen Betätigungen verbindet, nicht mit diesen Betätigungsweisen selbst gegeben ist; wir müssen auch hier eine Verschiedenheit der Strukturen als mitwirkend annehmen.

Aber auch eine Verschiedenheit des Zustandes der Strukturen. Wird irgend ein Organ längere Zeit in Anspruch genommen, so wird dem Individuum die Betätigungsweise, welche zu Anfang angenehm erschien, mit der Zeit immer weniger angenehm.

Aus diesen Feststellungen ergibt sich eine für die Ethik wichtige Folgerung.

Wir haben festgestellt, daß Freuden und Schmerzen bei Lebewesen von den Strukturen und von dem Zustande derselben abhängig sind. Die Strukturen selbst aber haben sich unter den verschiedenen Verhältnissen verschieden gestaltet, haben sich modifiziert nach dem Prinzip der Anpassung. Soweit eine solche Anpassung der Struktur an die Lebensverhältnisse vollzogen ist, erscheint eine den Lebensverhältnissen entsprechende Betätigung als angenehm. Ändern sich die gedachten Lebensverhältnisse bei einer bestimmten Spezies von neuem, so ändern sich auch die Beziehungen zwischen Tätigkeit und Freude.

Was den gegenwärtigen Zustand der Menschen anlangt, so hat noch keine genügende Anpassung an das soziale friedliche Zusammenwirken stattgefunden. Deshalb muß man die Realisierung der Bedingungen des sozialen Zusammenwirkens noch von den Menschen fordern, sie vollziehen dieselbe noch nicht durchaus mit dem Gefühl der Freude. Diese Anpassung an das soziale Leben muß sich mit der Zeit immer mehr vollziehen und zwar in der Weise,

daß für Tätigkeiten, welche den Bedingungen des sozialen Lebens nicht mehr entsprechen, die Strukturen allmählich zurückgebildet werden, während Strukturen für diejenigen Betätigungen, welche Realisierung der Bedingungen des sozialen Lebens zuwege bringen, immer mehr ausgebildet werden, so daß die Betätigungen ersterer Art immer weniger, die letzterer immer mehr mit Freude sich verbinden. Wir müssen also folgern, daß die Strukturen sich in der Richtung ausbilden, daß die Forderungen der Sittlichkeit später mit Freude ohne Gefühl des Zwangs und der Pflicht erfüllt werden.[1]

Die Richtigkeit dieser Auffassung läßt sich nach Spencer nicht bloß „a priori", sondern auch a posteriori dartun. Es läßt sich nicht bloß zeigen, daß auf verschiedenen Entwicklungsstufen die Menschen verschiedene Arten von Betätigungen wertschätzen müssen, sondern auch, daß sie tatsächlich solche verschiedene Wertschätzungen vornehmen. Der primitive Mensch freut sich der Jagd. Bei dem kultivierten Menschen ist die Befriedigung in dieser Beschäftigung allerdings nicht ganz geschwunden, aber jedenfalls ist sie nicht so anhaltend und nicht so allgemein; die meisten kultivierten Menschen werden solcher Beschäftigungen leicht überdrüssig.

Dagegen finden wir beim kultivierten Menschen die Fähigkeit zu andauerndem Fleiß entwickelt und in verschieden hohem Grade auch Freude an der Betätigung solcher Fähigkeit. Der primitive kriegerische Mensch hat Freude an grausamer Behandlung, dem zivilisierten Menschen macht Wohltun mehr oder minder Freude.

---

[1] Spencer, l. c. I, p. 205 ff.

c) Der psychologische Standpunkt.

Von besonderer Wichtigkeit für die Ethik ist die Entwicklung der Gefühle; sie wirken bestimmend auf die Gestaltung der Handlungen. Wir können von Gefühlen, die sich an Empfindungen anschließen, solche scheiden, die sich auf Grund von früheren Erfahrungen mit Ideen, Vorstellungen, verbinden. Spencer nennt die letzteren repräsentative Gefühle. Sie können hemmend auf die Befriedigung unmittelbarer Wünsche wirken und tun das, sofern sie sich auf eine größere Anzahl früherer Erfahrungen über Lust- und Unlusteffekte stützen, zum Vorteil des Individuums. „Hier sehen wir ein im Wasser lebendes Geschöpf, welches durch den Geruch von organischen Stoffen nach den Dingen hingeleitet wird, die ihm zur Nahrung dienen, welches aber auch, da ihm jede andere Leitung fehlt, hilflos den in seine Nähe kommenden größern Tieren preisgegeben ist. Dort ein anderes, das sich zwar auch noch durch den Geruch nach der Nahrung leiten läßt, das jedoch zugleich ein rudimentäres Sehvermögen besitzt und dadurch angetrieben wird, krampfhaft von einem sich bewegenden Körper fortzufliehen, obgleich er diesen Geruch verbreitet, sobald er groß genug ist, um plötzliche Verdunkelung des Lichtes zu verursachen — in der Regel ein Feind. Offenbar wird sich ein solches Tier häufig das Leben retten, indem es dem spätern und höhern und nicht dem frühern und niedern Reiz nachgibt."[1]

Dieser Mechanismus der „Kontrolle" niederer Gefühle durch höhere bildet sich mit steigender Entwicklung immer weiter aus. Man kann höhere Gefühle verschiedenen Grades unterscheiden je nach der Komplexität der Ideen, an die sie sich anschließen.[2] Je höher diese

[1] L. c. I, p. 120.
[2] L. c. I, p. 123.

Gefühle sind, um so entfernter sind zugleich die durch sie repräsentierten Freuden und Leiden. „Wenn ein Dieb, seinem Aneignungssinn gehorchend — ein re-repräsentatives Gefühl, das die Wohlfahrt fördert, solange es unter der gehörigen Kontrolle wirksam ist —, einem andern sein Eigentum wegnimmt, so wurde sein Handeln dabei viel mehr durch die Vorstellung von gewissen nächstliegenden Freuden verhältnismäßig einfacher Art bestimmt, als durch die weniger klare Vorstellung von möglichen Leiden, die fern liegen und verhältnismäßig verwickelter Art sind. In dem gewissenhaften Menschen aber lebt ein entsprechend starkes, zurückhaltendes Gefühl, seinem Wesen nach noch mehr re-repräsentativ, das nicht bloß Ideen von Strafe, von verlorner Ehre und Untergang umfaßt, sondern auch Ideen von den berechtigten Ansprüchen der Person, welcher das Eigentum gehört und von den Leiden, die ihr aus dem Verlust desselben erwachsen würden, all das vereinigt außerdem mit einem allgemeinen Abscheu vor ungerechten Handlungen gegen andere, welcher aus den vererbten Wirkungen der Erfahrung entspringt."[1]

Ich bin auf diese höhern Gefühle näher eingegangen, weil sie nicht bloß für die Genesis des sittlichen Tatbestandes, sondern nach Spencer auch Bedeutung für die Bestimmung darüber haben, was als sittlich zu gelten hat. Diese höhern Gefühle sind übrigens nicht, wie manche Autoren das dargestellt haben, mit geistigen Lust- und Unlustgefühlen identisch, d. h. mit einer Lust- und Unlust, die sich an höhere, geistige Betätigung anschließt. Die Art der Betätigung kommt hier, wie sich später zeigen wird, nicht primär in Frage, sondern der Grad, in dem die Gefühle von der Erfahrung entfernter Lust- und Unlustwirkungen von Handlungen abhängig sind, wodurch dann dem Individuum die entfernteren

[1] L. c. I, p. 122.

Lust- und Unlustwirkungen von Handlungen gewissermaßen repräsentiert werden.

Spencer entwickelt nun näher, welche Ideen es sind, an die sich auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung solche Kontrolle übenden Gefühle anschließen. Diese Betrachtungen interessieren uns nur sekundär, sie interessieren uns vor allem, sofern sie auf die Entwicklung über das Organischwerden der sittlichen Vorstellungen auslaufen, welche Vorstellungsweise selbst wieder bei der Entscheidung darüber, was als sittlich oder nicht sittlich anzusprechen ist, verwertet wird. Der nur sekundären Bedeutung wegen gehe ich nur mit einigen Worten darauf ein.

Bei dem vorsozialen Menschen kommt noch wenig Wertschätzung im Sinne der sittlichen Tatbestände zur Entwicklung. Bei ihm wirkt in diesem Sinne am meisten die Furcht vor der Rache der Genossen. Sie hemmt die unmittelbare Befriedigung seiner Wünsche. Der Mensch dieser Entwicklungsstufe vermag den Vorteil einer Zurücksetzung der unmittelbaren zugunsten der entfernteren Zwecke noch nicht gehörig zu erfassen, er vermag nicht die Erfahrungen zu analysieren und zu verallgemeinern. Er macht noch keine „Induktionen“.[1]

Wenn das soziale Leben sich entwickelt hat, bilden sich neue Kontrollen des Handelns verschiedener Form aus: eine staatliche Kontrolle zuerst in Gestalt der Furcht vor dem Häuptling, der strenge Unterordnung unter seinen Willen, Kampf gegen seine Feinde verlangt; eine religiöse Kontrolle zuerst in Gestalt der Furcht vor den zu Göttern erhobenen Häuptlingen, welche inhaltlich die gleichen Forderungen stellen: vor allem Vernichtung der Völker, gegen die sie im Kampf gelebt haben — und zuletzt eine soziale Kontrolle in Gestalt

[1] L. c. I, p. 129.

der Furcht vor Mißbilligung seitens der Genossen bei mangelnder Ehrfurchtsbezeugung gegenüber dem Herrscher und dem Gott, wobei wieder die Realisierung desselben Zwecks begünstigt wird. — Der Inhalt der Forderungen wurde reicher gestaltet, sobald der Häuptling erkannte, daß es in seinem Interesse liege, Streitigkeiten der Genossen untereinander zu verhindern. Inzwischen ist nach Spencer die Intelligenz des Menschen auch schon fähiger geworden, die Beziehung zwischen den Handlungen und ihren Folgen zu erkennen und entsprechende „Induktionen“ zu machen. Hier, wo persönliche Agentien wirken, werden übrigens die wohltätigen und schädlichen Folgen der Handlungen auch leichter aufgefaßt, als wo eine Handlung naturgemäß Folgen nach sich zieht.

Die Forderung von „Induktionen“ auf dieser Entwicklungsstufe und zu diesem Zweck muß ohne Zweifel befremden.

Man könnte außerdem darüber verwundert sein, daß hier in dieser psychogenetischen Betrachtung nur von kriegerischen Stämmen die Rede ist, während doch gerade bei friedlichen Stämmen nach den Entwicklungen, die Spencer selbst in seiner „induktiven Ethik“ macht, die Entwicklung moralischer Wertschätzungen in gewisser Weise begünstigt sind und dort jedenfalls noch andere Faktoren von vornherein die Handlungen des Menschen bestimmen, aber die Kriegführung ist als Bedingung für die Entwicklung höherer staatlicher Gebilde nach Spencer anzusehen und nur in diesen entwickeln sich die höheren Stufen des sittlichen Lebens. Ich nehme an: da Spencer von diesen psychogenetisch Rechenschaft geben und vor allem Bestimmungen über das sittliche Leben in einer idealen Gesellschaft machen will, so verfolgt er nur die auf dieses Ziel hinführende Entwicklungsreihe.

Bis jetzt haben wir nur äußere Folgen von Handlungen besprochen. Von moralischen Handlungen kann erst da

die Rede sein, wo innere Folgen der Handlungen auf den Handelnden bestimmend einwirken, wo sich entwickelt die „Vorstellung der notwendigen natürlichen Resultate der sein Opfer marternden Todesangst, der Vernichtung aller Aussichten desselben auf ferneres Glück, der seinen Angehörigen zugefügten Leiden“[1] u. dergl. — wir können also sagen: wo die Handlungen von Sympathiegefühlen mit den durch Handlungen bestimmter Art entstehenden Lust- und Unlusteffekten in dem von der Handlung Betroffenen abhängig sind. Jene Handlungen, welche nur von der Erfahrung äußerer Folgen abhängen, nennt Spencer prämoralische Handlungen. Er sieht sie als Bedingung für die Entwicklung komplexerer sozialer Organisationen an, welche selbst wieder Bedingung für die Entwicklung komplexer sittlicher Wertschätzungen sind[2] und welche den sittlichen Tatbestand sodann dadurch wesentlich bestimmen, daß sie imperativische Gefühle entstehen lassen, welche dann auf die Vorstellung der im Effekt auf dasselbe hinauslaufenden sittlichen Handlungen übertragen werden. Spencer kennt nur dieses heteronome Pflichtgefühl.

Mit fortschreitender Entwicklung verliert das sittliche Leben den Charakter des pflichtmäßigen immer mehr dadurch, daß die sittlichen Handlungen immer mehr „organisiert“ werden, so daß dann der Vollzug sittlicher Handlungen nur noch mit Freude verbunden ist. Wie denkt sich Spencer diesen Organisationsprozeß verlaufen? In dem schon zitierten Briefe an Mill sagt er darüber: „Um meine Anschauungsweise vollständig klar zu machen, scheint es nötig, noch beizufügen, daß sich entsprechend den fundamentalen Sätzen einer ausgebildeten Moralwissenschaft im Menschengeschlecht gewisse fundamentale moralische Anschauungen entwickelt haben und

---

[1] L. c. I, p. 136.
[2] L. c. I, p. 138.

noch fortentwickeln, und daß diese Anschauungen, obgleich sie das Ergebnis von nach und nach angesammelten Erfahrungen über das „Nützliche“ bilden, die allmählich organisiert und vererbt wurden, doch nun ganz unabhängig von jeder bewußten Erfahrung dastehen. Ganz auf gleiche Weise wie meiner Ansicht nach die Anschauung vom Raume, welche doch jedes lebendige Individuum besitzt, aus organisierten und sich festsetzenden Erfahrungen aller vorangegangenen Individuen entstanden ist, die auf ihre Nachkommen ihre langsam entwickelte Nervenorganisation übertrugen — ganz so, wie ich glaube, daß diese Anschauung, welche ja nur noch durch die persönlichen Erfahrungen jedes einzelnen bestimmt ausgestaltet und vervollständigt zu werden braucht, in Wirklichkeit zu einer Form des Denkens geworden ist, die scheinbar durchaus unabhängig von der Erfahrung besteht —, ganz so haben sich auch, glaube ich, die Erfahrungen vom Nützlichen in allen vergangenen Generationen des Menschengeschlechts organisiert und festgesetzt und entsprechende Abänderungen im Nervensystem hervorgebracht, welche durch fortwährende Übertragung und Anhäufung in uns endlich zu einem gewissen Vermögen der moralischen Anschauung geworden sind — zu gewissen Emotionen, welche mit gutem und bösem Handeln in Wechselbeziehung stehen und keine irgendwie aufzeigbare Grundlage in den individuellen Erfahrungen vom Nützlichen haben. Ich bin auch überzeugt, daß ebenso wie die Raumanschauung mit den exakten Beweisen der Geometrie in Einklang steht, und wie ihre rohen Schlußfolgerungen durch diese erläutert und bestätigt werden, so auch die moralischen Anschauungen mit den Darlegungen der Moralwissenschaft zusammenstimmen und ihre rohen Folgerungen von letzterer erläutern und bestätigen lassen werden.“

Auf diesen Punkt kommen wir in anderm Zusammenhang noch genauer zurück.

d) Der soziologische Standpunkt.

Auf dem soziologischen Standpunkt werden die Bedingungen entwickelt, „unter welchen allein die gesellschaftlichen Tätigkeiten so ausgeführt werden können, daß das vollkommene Leben jedes einzelnen mit dem vollkommnen Leben aller vereinbar ist und dasselbe fördert".[1]

Auf niederen Entwicklungsstufen muß der Wohlfahrt der Gesellschaft als ein Ganzes Priorität eingeräumt werden vor der Wohlfahrt der einzelnen: solange eben die Gesellschaftsgruppen miteinander im Streit leben, müssen zur Lebensunterhaltung der Gruppe manche persönliche Interessen dem Interesse der Gemeinschaft geopfert werden. Je geringer aber die Gefahr für den Bestand der Gesellschaft als Ganzes im Lauf der Zeit wird, desto mehr treten die Interessen der einzelnen in den Vordergrund. Man sieht also, daß für den mehr oder weniger kriegerischen Zustand der Gesellschaft andere Forderungen in bezug auf das Handeln zu stellen sind, als wo eine Gesellschaft sich im Zustand vollkommnen Friedens befindet. Spencer illustriert diese Differenzen in anschaulicher Weise: „Hasse und vernichte deinen Nebenmenschen gilt heute als oberstes Gebot, und morgen wieder heißt dies Gebot: liebe deinen Nächsten und stehe ihm bei. Benutze jedes Mittel zur Täuschung, sagt der eine Kodex des Handelns, während der andere gebietet: sei wahrhaftig in Wort und Tat. Raube, soviel du vermagst und verbrenne, was du nicht mitnehmen kannst, sind Befehle, auf denen die Religion der Feindschaft mit Nachdruck besteht, während die Religion der Liebe Diebstahl und Mordbrennerei als Verbrechen verdammt." „Dasselbe zeigt sich auch bei den häuslichen Einrichtungen unter beiderlei Regimes. Solange das

---

[1] L. c. I, p. 167. Cfr. Prinzip d. Soziologie, II. Teil, 2. Kap.

erstere herrschend ist, gilt der Besitz eines Sklaven durchaus für ehrenvoll, und dem Sklaven wird Unterwürfigkeit zum Lobe angerechnet; gewinnt aber das zweite Regime die Oberhand, so wird das Sklavenhalten zum Verbrechen und serviler Gehorsam erregt nur noch Verachtung. Und nicht anders ist es auch innerhalb der Familie. Solange der Krieg vorwaltet, ist die Unterordnung des Weibes unter den Mann eine vollständige, sie mildert sich aber, sobald friedliche Beschäftigungen an die Stelle desselben treten, und schließlich wird sie als ein Unrecht aufgefaßt und Gleichberechtigung vor dem Gesetz wird anerkannt."[1]

Zu einem dauernden Kompromiß zwischen den beiden Faktoren kommt es nicht, weil das Verhältnis zwischen dem kriegerischen und friedlichen Leben in einer Gesellschaft kein konstantes ist. Daraus erklären sich auch die Widersprüche der verschiedenen Moralen und Moralphilosophien. —

Fragen wir nun, welche ethische Bestimmungen sich über das menschliche Handeln im völlig friedlichen Zustand machen lassen. Welches sind hier die Bedingungen, unter denen das Leben des einzelnen und damit auch der Gemeinschaft als Ganzes sich seiner Länge und Tiefe nach als möglichst vollkommen gestaltet?

Eine Bedingung für die Gestaltung eines vollkommnen Lebens liegt auf der Hand: die Integrität der körperlichen und geistigen Persönlichkeit des einzelnen und ihres Eigentums muß gewahrt sein. Die Idee des vollkommnen Lebens schließt die Idee des vollkommen entwickelten Handelns ein und dieses schließt an sich schon jeden Angriff aus — „nicht nur Mord, Überfall, Raub und schwere Vergehen überhaupt, sondern auch leichtere Übergriffe, wie etwa schriftliche Schmähung, Beschädigung fremden

[1] Prinz. d. Eth. I, p. 153.

Eigentums u. dergl."[1] Es handelt sich hier um eine Bedingung für das Zusammenleben, auch ohne Zusammenwirken. Bei einem Zusammenleben ohne Zusammenwirken würde als Vorzug des sozialen Zustandes vor dem nicht sozialen der in der Geselligkeit liegende Vorteil übrig bleiben. Annähernd ist dieser Zustand bei den Eskimos realisiert: wir setzen ihn hypothetisch als völlig realisiert, um die Bedingungen für ein vollkommnes Leben in der Weise zu bestimmen, daß auch die Beziehung dieser Bedingungen zu den einzelnen Seiten des vollkommnen Lebens heraustritt.

Beim harmonischen Zusammenwirken müssen neue Bedingungen erfüllt sein. Es sind verschiedene Formen dieses Zusammenwirkens zu unterscheiden. Auf den niederen Stufen der Entwicklung des Zusammenwirkens ist Bedingung für dasselbe ein Halten stillschweigend gemachter Verträge, auf den höheren das Halten ausdrücklich formulierter Verträge. Ohne das Halten von Verträgen würde das Zusammenwirken bald wieder aufgegeben werden.

In einer vollkommnen Gesellschaft muß nicht bloß die Integrität der Person und des Eigentums gewahrt sein und es müssen nicht bloß Verträge gehalten werden, sondern es müssen darin auch Handlungen vollzogen werden, welche freiwillig auf das Wohl des andern gerichtet sind. „Das Leben eines jeden würde mehr oder weniger Schaden leiden, wenn er für sich allein allen Zufälligkeiten die Spitze bieten müßte. Und wo keins für seine Genossen irgend etwas weiteres tun würde, da müßten überdies die privaten Interessen leiden, weil den öffentlichen Interessen keine Aufmerksamkeit geschenkt würde."[2] Man sieht also, daß eine weitere Bedingung für harmonisches Zusammenwirken in Wohltätigkeit besteht. —

[1] L. c. I, p. 156.
[2] L. c. I, p. 166.

Spencer spricht von Altruismus im Sinne von Handlungen, welche im normalen Verlauf der Dinge andern Nutzen schaffen statt dem Handelnden selbst. Handlungen, welche die ersten beiden Bedingungen des vollkommnen Lebens erfüllen, nennt er negativ altruistische, Handlungen, welche die letztgenannte Bedingung des vollkommnen Lebens erfüllen, nennt er positiv altruistische. Wie steht es nun mit der Berechtigung des Egoismus beim vollkommnen Leben, der Berechtigung des „Strebens nach individuellem Glück"?[1]

Die landläufige Ethik verkennt die Bedeutung dieses Prinzips. Man kann ihm aber vom ethischen Standpunkt aus eine relative Berechtigung nicht absprechen. Sorge für die eigene Gesundheit und Leistungsfähigkeit ist zunächst schon im Interesse der Nachkommen zu fordern. Wenn eine Vererbung von Eigenschaften von dem Erzeuger auf die Nachkommen nicht geleugnet werden kann, so hat jedes Individuum schon um der Nachkommen willen die Pflicht, für seine körperliche und geistige Rüstigkeit und Entwicklung zu sorgen. Will er das aber, so muß er nach den Freuden streben, welche ihm das Leben darbietet. Denn die Freuden, körperliche wie geistige, verstärken den Strom des Lebens.

Sodann ist die Sorge für das eigene Ich jedem Individuum auch um der Mitmenschen willen Pflicht. Ein Mensch mit guter Gesundheit und fröhlichem Sinn wirkt auch erfreuend auf seine Umgebung; eine übertriebene Selbstlosigkeit untergräbt die körperliche Gesundheit und die geistige Frische und bringt einen Menschen in Gefahr, andern als Kranker zur Last zu fallen.

Bei körperlicher und geistiger Frische sind sodann die günstigsten Bedingungen gegeben, sich seinen Mitmenschen

---

[1] L. c. I, p. 213.

gegenüber wohltätig zu zeigen. Eine übertriebene Selbstlosigkeit läßt den Menschen die Kraft dazu verlieren.

Sodann erzeugt sie direkt oder indirekt Selbstsucht: direkt, indem die altruistische Betätigung doch immer Individuen voraussetzt, die Wohltaten empfangen, indirekt, indem die Selbstaufopferung für andere das Individuum schwächt und dadurch für die altruistische Nachkommenschaft ungünstige Chancen setzt. —

Der Altruismus ist mit den über Bedingungen vollkommnen Lebens gemachten Bestimmungen schon als relativ berechtigt erwiesen. Wenn Spencer von Altruismus spricht im Sinne von Handlungen, welche im normalen Verlauf der Dinge andern Nutzen schaffen statt dem Handelnden selbst, so könnte man diese Ausdehnung des Begriffs als unzweckmäßig zu erklären geneigt sein, indem man behauptet, daß damit das dem Begriff Altruismus nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Eigentümliche keine Bezeichnung findet. Spencer macht zu seiner Verteidigung geltend, daß er allerdings zwischen einem physischen und psychischen Altruismus unterscheide und daß ein allmählicher Übergang vom physischen zum psychischen Altruismus stattfinde.

Physischer Altruismus ist für das Leben auf niedrigster Entwicklungsstufe Bedingung für Erhaltung der Spezies, psychischer auf höherer. Auf niedrigster Stufe der Lebewesen findet die Vermehrung durch spontane Teilung des Organismus statt. Später wird nur ein Teil des Organismus der Nachkommenschaft geopfert. Selbstaufopferung ist also gerade so ursprünglich wie Egoismus.

Es zeigte sich uns früher, daß die Entwicklung des Altruismus von der des Egoismus abhängt. Wenn wir die Beziehung zwischen Egoismus und Altruismus gehörig beleuchten wollen, so müssen wir hier auf die Abhängigkeit der Entwicklung des Egoismus von der des Altruismus hinweisen.

Wo eine Wahrung der Integrität der fremden Person und des Eigentums eintritt, gewinnt der einzelne. Denn wenn diese fehlt, muß jeder einzelne einen größeren Aufwand an Kraft zu seiner Sicherstellung machen.

Wo Verträge gehalten werden, gestalten sich die ganzen Verkehrsverhältnisse in günstiger Weise für den einzelnen.[1]

Wo man öffentlichen Angelegenheiten persönliche Interessen opfert, findet der einzelne dadurch wesentliche Förderung.[2] Wo für das Wohl anderer in körperlicher Beziehung gesorgt wird, vermindern sich die Krankheiten und auch die Gefahr eigener Erkrankung. Wo für ihr intellektuelles Wohl gesorgt wird, ist der einzelne mehr vor Schädigung durch Unwissenheit und Torheit anderer geschützt. Die Förderung des einzelnen durch Förderung der Mitmenschen in moralischer Beziehung endlich bedarf nicht besonderer Erörterung.

Zuletzt kommt eine Förderung des einzelnen durch Förderung des Altruismus in Betracht, die darin besteht, daß der Altruistische eine größere Empfänglichkeit für Freuden hat. Durch sympathisches Miterleben vermögen die Eltern mit ihren Kindern von neuem aufzuleben. Die altruistische Handlung bringt auch für sich Freuden mit sich. Sodann ist zu beachten, daß ästhetische Freuden zum großen Teil von der Fähigkeit zu altruistischem Verhalten abhängig sind.

Nachdem sich die relative Berechtigung des Egoismus und Altruismus herausgestellt hat und ihr Verhältnis zueinander beleuchtet ist, muß ein Kompromiß zwischen ihnen geschlossen werden. Die Kulturgeschichte der Menschheit gibt uns diesen Kompromiß an die Hand. Es hat sich immer mehr entwickelt auf der einen Seite Anerkennung des Anrechts des einzelnen Individuums auf die Erzeugnisse

---

[1] L. c. I, p. 231.
[2] L. c. I, p. 232.

seiner Tätigkeiten und damit zusammenhängend auf der andern Seite die Forderungen des negativen und positiven Altruismus, des negativen, der auf Wahrung der Integrität der einzelnen Persönlichkeit und des Eigentums und die Forderung des Innehaltens der Verträge gerichtet ist, des positiven ausgehend auf freiwillige Hilfeleistung.[1] —

Die Realisierung dieser Forderungen hängt von einer weiteren Entwicklung des Mitgefühls ab. Für diese ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen eine bestimmte Grenze gesetzt. „Fähigkeiten, deren Übung unter den gegebenen Verhältnissen teilweise Freuden und teilweise Schmerzen bereitet, können sich nicht über die Grenze hinaus entwickeln, an welcher sie noch einen Überschuß an Freuden gewähren: denn wenn jenseits dieser Grenze aus der Übung derselben mehr Schmerz entspringt, so muß natürlich ihre Ausbildung zum Stillstand kommen."[2] Bei einer wesentlichen Zunahme des Mitleids bei Konstanz der gegenwärtigen Verhältnisse würden Leiden auftreten, welche die Entwicklung hemmten, die Konstitution der Menschen ungünstig beeinflußten. Wenn sich das Mitleiden weiter entwickeln soll, so muß sich das Leiden in der Welt mindern. Andrerseits wirkt das vorhandene Mitleiden auf Minderung des Leidens hin. Der immer noch z. T. kriegerische Zustand der Gesellschaft bildet eine starke Hemmung für Entwicklung des Mitgefühls. Denken wir uns denselben plötzlich beseitigt, so würden allerdings immer noch eine Reihe anderer Faktoren ungünstig wirken: einmal die Fortdauer der Mängel der Raubnatur und die noch zu geringe Anpassung an die Lebensverhältnisse, sodann die ungenügende Voraussicht der Folgen der Handlungen, zuletzt die zu starke Vermehrung der Menschen.

---

[1] L. c. I, p. 266.
[2] L. c. I, p. 271.

Werden diese Hemmungen allmählich vermindert und zuletzt weggeschafft, so vollzieht sich die Entwicklung des Mitgefühls in der Weise, daß sich einmal der Ausdruck der Gefühle viel weiter ausbildet. Gegenwärtig hemmen die egoistischen Beweggründe die Äußerung der Gefühle. Sobald diese Hemmung weggefallen, wird sich die emotionelle Sprache weiter entwickeln[1] und der Vokalausdruck der Empfindungszustände.[2] Neben der Ausbildung des Ausdrucks der Gefühle wird es zu einer weiteren Ausbildung des Verständnisses der Zeichen des Gefühls kommen.

Die höchste Form der Entwicklung des Mitgefühls bildet eine Komponente in dem Tatbestand des völligen Angepaßtseins der Menschen an die Lebensbedingungen.[3] Infolge des Mitgefühls wird sich dann jede altruistische Betätigung mit Freude verbinden, und Gegenstand des Strebens der Menschen wird zwar nicht die altruistische Freude selbst, aber die Erzeugung von Freude in andern sein.

Es scheint die Gefahr vorzuliegen, daß sich dann ein einseitiger Altruismus entwickelt. Hier wirkt aber hemmend einmal das Mitgefühl, welches der Empfänger von Wohltaten bei dem Gedanken an eine Selbstschädigung des Handelnden empfindet. Während jetzt jeder seine eigenen Ansprüche eifrig vertreten muß, werden also in dem gedachten Zustande der Entwicklung der Menschen andere seine Ansprüche vertreten, „indem sie einfach passiv jedes übermäßige Aufgeben derselben zurückweisen".

Sodann wirkt hemmend auf eine einseitige Entwicklung des Altruismus die Besorgnis jedes einzelnen, daß er durch seine altruistische Betätigung einen andern der Freude der altruistischen Betätigung beraube. Wir können hier von einem

[1] L. c. I, p. 275.
[2] L. c. I, p. 276.
[3] L. c. I, p. 278.

höhern Gerechtigkeitssinn sprechen, der sich scheut, „in das Gebiet der altruistischen Tätigkeiten anderer einzugreifen", während bei dem niedern Gerechtigkeitssinn das Individuum sich scheut, in das Gebiet der egoistischen Tätigkeiten des andern einzugreifen.

Im ganzen werden auch die Gelegenheiten zu altruistischer Betätigung nach den obigen Auseinandersetzungen im Zustande völliger Anpassung aller sehr gering sein, sie können sich nur beziehen auf die Kinder, die Gealterten und auf solche, die von Unglücksfällen betroffen werden. Für diese ist natürlich keine Anpassung möglich. Außer in altruistischem Handeln wird der Altruismus sich betätigen in der altruistischen Freude über den Erfolg der Tätigkeit anderer — „eine mitfühlende Befriedigung, welche dem Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Freuden ist".

4. Induktive Entwicklungen Spencers.

Ursprünglich ist das sittliche Leben nicht vom religiösen gesondert. Der Ahnenglaube ist mit den sittlichen Handlungen eng verquickt. Dieser bezieht sich zunächst auf die verstorbenen Väter und Verwandten, später auf verstorbene Häuptlinge. Die Ahnen werden begütigt, um Übel zu vermeiden. Besonders gefürchtet ist der Geist des Häuptlings. Er wird besänftigt durch Opfergaben, Gebete, Anpreisungen, Versprechen.[1] Den Befehlen solcher Häuptlings-Geister gehorcht man, sie haben göttliche Dignität. Es gibt kein größeres Verbrechen, als gegen sie ungehorsam sein.

Welchen Inhalt haben nun die Befehle der zu Göttern gemachten Häuptlinge? Solche Häuptlinge lebten in Krieg mit den Nachbarstämmen. Ihr Wille war also auf Vernichtung

[1] Spencer, l. c. I, p. 319.

der Nachbarn gerichtet. Sofern solche Vernichtung noch nicht erzielt ist, muß es nach dem Tode derselben als ihr Wille erscheinen, die Bekriegung der Nachbarn fortzusetzen. So ergibt sich eine „Ethik der Feindschaft".

Das Loben solch feindschaftlichen Verhaltens resultiert außerdem aus sozialer Notwendigkeit. Die Selbsterhaltung fordert den Kampf und so gilt es als rühmenswert, dem Feinde Nachteil zuzufügen, vor allem das Töten der Feinde bringt großen Ruhm.

Weil daneben die Häuptlinge ein harmonisches Zusammenwirken der Stammesgenossen untereinander als für die Leistungsfähigkeit im Kampfe vorteilhaft erkennen, so ist der Wille des verstorbenen Häuptlings auch auf ein harmonisches Zusammenwirken der Stammesgenossen untereinander gerichtet; so bekommen diese sozialen Handlungsweisen göttliche Sanktion, während auf den entsprechenden antisozialen göttliche Strafe ruht.

So steht die „Ethik des Wohlwollens" neben der „Ethik der Feindschaft". —

Spencer weist nun an der Hand eines großen Materials nach, daß bei kriegerischen Naturvölkern die Ethik der Feindschaft prävaliert über der Ethik des Wohlwollens, während bei friedliebenden Stämmen die Ethik des Wohlwollens gilt.

Bei friedliebenden Völkern werden besonders geschätzt die Eigenschaften der Gerechtigkeit, des Edelmuts, der Wahrhaftigkeit, bei kriegerischen Stämmen findet Angriff, Eroberungslust, Lüge, Rache besondere Wertschätzung.[1]

So ist also die ethische Wertschätzung eine ganz andere bei friedliebenden Völkern als bei kriegerischen. Diese differenten ethischen Schätzungen stehen aber in deutlicher Abhängigkeit von den differenten

---

[1] L. c. I, p. 481.

Lebensbedingungen: Es zeigt sich hier deutlich, daß in einer Gemeinschaft diejenigen Tätigkeitsformen als sittlich erscheinen, welche ihrer Entwicklung vorteilhaft sind.

5. Anwendung der rationalen Methode auf die spezielle Ethik.

Spencer unterscheidet zwischen persönlichem und sozialem Handeln. Von dem persönlichen Handeln kann gesagt werden, daß es gut oder böse ist, ohne daß man auf Wirkungen desselben auf andere Rücksicht nimmt. Das soziale Handeln kann wieder geschieden werden in ein Handeln, welches andern bei ihrem Handeln Nachteil zufügt oder nicht: — gerechtes und ungerechtes Handeln — und solches, welches andern Gutes zufügt, „ohne jedoch direkt auf diese oder jene Weise in die Beziehungen zwischen ihrer Arbeit und ihren Erzeugnissen einzugreifen" — wohltätiges und übeltätiges Handeln. Das wohltätige Handeln geht entweder darauf aus, Schmerzen zu vermeiden (negative Wohltätigkeit) oder Freuden zu bereiten (positive Wohltätigkeit).

a) Anwendung der rationalen Methode in der persönlichen Ethik.

Die verschiedenen Typen der Menschen, welche den verschiedenen Typen der Tätigkeit angepaßt sind, erschweren die Behandlung des persönlichen Handelns in der absoluten Ethik. Immerhin gibt es allgemeine Verhältnisse, welche für die verschiedenen Typen Geltung haben. Dahin gehört das Gleichgewicht zwischen Verbrauch und Ernährung, die Beziehung zwischen Verbrauch und dem Bedürfnis nach Ruhe, das Verhältnis zwischen Sterblichkeitsziffer und der Vermehrungsziffer etc. Die absolute Ethik soll hier die Erfordernisse nur in allgemeinen Ausdrücken charakterisieren.

In der persönlichen Ethik des gegenwärtigen Übergangsstadiums muß vor allem bestimmt werden, in welcher Beziehung die Beförderung des unmittelbaren persönlichen Wohlergehens zu der des persönlichen Wohlergehens überhaupt und zu der des Wohlergehens anderer stehen soll. Hier können nur Kompromisse gemacht werden, „welche möglichst wenig dem Vorwurf ausgesetzt sind". Hierbei soll die absolute Ethik mitwirken.

Ich greife einen Fall heraus, in welchem die Bestimmungen der absoluten Ethik eine größere Rolle spielen: die Behandlung der Arbeit. Spencer fragt hier: „Welches sind die ethischen Seiten der Arbeit, in ihrer unmittelbaren Beziehung zu Freude und Schmerz betrachtet?"[1] Auf dem Standpunkt der absoluten Ethik müssen Handlungen nicht bloß zu künftigem eigenen und fremden Wohl beitragen, sondern auch selbst angenehm sein.

In der Gegenwart ist die Arbeit häufig mit Unlust verbunden. Wie steht es nun um ihre ethische Wertschätzung? Daß gegenwärtig die Arbeit vielfach mit Unlust sich verbindet, ist eine Folge der ungenügenden Anpassung an das soziale Leben. Es ist die Fähigkeit zu länger dauernder Anstrengung noch nicht genug entwickelt. „Diese Anpassung muß durchgemacht und die sie begleitenden Leiden müssen getragen werden." Es ist noch die Frage zu beantworten, ob Arbeit über eine gewisse Grenze hinaus unsittlich sei. Hören wir zuerst die Bestimmung der absoluten Ethik! „Die absolute Ethik schreibt nicht mehr Arbeit vor, als zur wirksamen Selbsterhaltung, zur wirksamen Aufbringung der Nachkommenschaft und zur Erfüllung eines gehörigen Anteils sozialer Verpflichtungen notwendig ist."[2] Anpassung findet

---

[1] L. c. I, p. 506.
[2] L. c. I, p. 509.

für eine bestimmte Arbeitsleistung statt. Über diese Grenze hinaus ist Arbeit unzulässig. Hierfür wird eine physiologische Begründung gegeben, die es mit der Beziehung zwischen Verbrauch und Wiederersatz zu tun hat.

Auf dem gegenwärtigen Standpunkt ist Überschreiten der Grenze häufig nötig[1] — gemeint ist die Unlustgrenze. Denn dieses Überschreiten wird motiviert damit, daß ein solches Überschreiten Begleiterscheinung der weitern Entwicklung sei. — Die jetzige Grenze ist nach Spencer in der Forderung gegeben: daß durch die Arbeit keine körperliche Verkümmerung eintreten darf. Hier betrachtet wohl Spencer die geistige Verkümmerung durch einen Ausschluß derjenigen des Zentralnervensystems als gleichzeitig mit ausgeschlossen. —

Hier bei Behandlung der Arbeit stellen sich uns also beide oben bei Behandlung der Methode besprochenen Arten der Verwendung der absoluten Ethik für die relative dar.

b) Anwendung der rationalen Methode in der sozialen Ethik.

α) Die Gerechtigkeit.

Spencer beginnt mit Entwicklungen über vormenschliche Gerechtigkeit. Das erste Gesetz der tierischen Gerechtigkeit ist so zu formulieren: Einem jeden fallen die Vorteile und Nachteile zu, die sich aus seiner Natur ergeben: den gut Angepaßten Vorteile, den schlecht Angepaßten Nachteile. Eine Einschränkung erfährt dies Gesetz durch die Selbstunterordnung der einzelnen zum Zweck der Aufzucht der Nachkommenschaft. Diese Gerechtigkeit wird um so vollkommner, eine je höhere Entwicklungsstufe das Tier einnimmt. Auf niederer Entwicklungsstufe wirken manche Zufälligkeiten in ungünstiger Weise komplizierend: Ungunst der Witterung, Mangel an

[1] L. c. I, p. 510.

Nahrung, räuberische Feinde, Ansteckung durch Parasiten. Diese Schädlichkeiten treffen die besser Angepaßten gerade so gut wie die weniger Angepaßten. Es kommt so auf niederer Entwicklungsstufe zu massenhafter Vernichtung einzelner Individuen, die nicht diesem Gesetz entspricht.

Eine zweite Bestimmung, die tierische Gerechtigkeit betreffend, lautet: Diejenigen Tätigkeiten, durch welche das einzelne Individuum sich Vorteile verschafft und Nachteile vermeidet, werden bei herdenweisem Zusammenwirken in solcher Weise eingeschränkt, daß eine Beeinträchtigung ähnlicher Betätigung von seiten anderer vermieden wird. Übrigens ergibt sich diese zweite Bestimmung aus der ersten unter den gesetzten Verhältnissen, dem sozialen Zusammenwirken. Diese Einschränkung der Tätigkeit stellt eben eine bessere Anpassung unter diesen Lebensverhältnissen dar. Das herdenweise Zusammenleben erweist sich nämlich in mancher Beziehung als vorteilhaft. Spencer erinnert an die Bewachung der Herde bei Hirschen, ähnliches Verhalten bei Saatkrähen und Bibern und die gemeinsame Verteidigung bei Wölfen. — Es bildet sich in der Tierreihe in gewissem Maße das Bewußtsein der Notwendigkeit der Innehaltung solcher Schranken aus. Es kommt in einzelnen Fällen zur Ausstoßung oder Tötung antisozialer Mitglieder.

Unter gewissen Umständen findet drittens Aufopferung einzelner Individuen für das Ganze statt; sie rechtfertigt sich durch den Vorteil, den die Spezies davon hat. —

Beim Menschen tritt der Vorteil des herdenweisen Zusammenwirkens deutlicher hervor und zwar in der dadurch erzielten größeren Sicherheit und der Erleichterung des Unterhalts der einzelnen. Der Grad der Vergesellschaftung hält bei den Menschen gleichen Schritt mit der Steigerung der Vorteile für die einzelnen Stufen der Entwicklung: ein geringerer Grad der Vergesellschaftung macht sich nötig beim

Jägerleben, ein größerer beim Betrieb des Ackerbaus und ein noch größerer beim Gewerbetreibenden. Dieser Zweck des herdenmäßigen Zusammenlebens macht Einschränkungen der Tätigkeiten des einzelnen notwendig.

Ebenso wie auf früheren Entwicklungsstufen erscheint unter gewissen Bedingungen Selbstaufopferung einzelner förderlich für das Ganze.[1] —

Der Gerechtigkeitsbegriff entwickelt sich langsam einmal, weil die Arten der Tätigkeit außerordentlich zahlreich sind, auf die sich dieser Begriff bezieht und sodann, weil die Kriege immer wieder die Entwicklung gerechten Verhaltens beeinträchtigen.

Derselbe hat zwei Bestandteile: ein positives Element, darin bestehend, „daß jeder einzelne sein Anrecht auf ungehemmte Tätigkeit und auf die dadurch errungenen Vorteile erkennt und behauptet",[2] und ein negatives Element, in dem Bewußtsein der Grenzen bestehend, „welche durch die Gegenwart anderer Menschen mit gleichen Rechten bedingt werden".

Diese Faktoren enthalten zwei entgegengesetzte Bestandteile: der erste setzt Ungleichheit in bezug auf die jedem einzelnen zukommenden Vorteile, der zweite Gleichheit in bezug auf die Grenzen, die gesteckt werden müssen, um Streitigkeiten zu vermeiden. Diese verschiedenen Bestandteile sind in den verschiedenen uns vorliegenden moralischen Wertschätzungen und in den verschiedenen ethischen Theorien verschieden stark betont.

Die mit dem ersten Faktor gesetzte Ungleichheit findet eine einseitige Betonung unter dem Einfluß des kriegerischen Lebens. Das findet sich auch bei den Griechen noch deutlich ausgeprägt: dem Höherstehenden gebühren Privilegien

---

[1] L. c. II, p. 25.
[2] L. c. II, p. 40.

und zwar wird diese Ungleichheit nicht als natürlich bedingt gedacht, sondern als künstlich durch staatliche Autorität vermittelt. Die Anerkennung des sekundären Faktors in der Gerechtigkeit fehlt entweder oder wird nicht genügend betont.

Auf der andern Seite steht die kommunistische Auffassung der Gerechtigkeit, die einseitige Betonung der Gleichheit. Bellamy spricht diese Forderung so aus, daß dem Tüchtigen, wo er etwa durch körperliche oder geistige Anstrengung das Doppelte leistet als ein anderer, hiervon nicht allein den Vorteil haben, sondern dasselbe erhalten soll, wie der körperlich und geistig Schwächere. Spencer bekämpft diese Forderung vom Standpunkt der Entwicklungstheorie aus (cfr. 1. Gesetz der Tierethik).

Beide Prinzipien müssen in gehöriger Weise zur Geltung kommen. Spencer vollzieht die Synthese in folgender Weise: Das Prinzip der Ungleichheit hat seine Berechtigung in bezug auf die errungenen Vorteile, das Prinzip der Gleichheit in bezug auf die Grenzen.

Über die Grenzen sagt Spencer: „Das Prinzip der Gleichheit bezieht sich auf die gegenseitig sich beschränkenden Tätigkeitsgebiete, welche respektiert werden müssen, wenn gesellig lebende Menschen in Frieden und Eintracht miteinander zusammenwirken sollen.“[1]

Spencer kommt so zu folgender Formel für die Gerechtigkeit: „Es steht jedermann frei, zu tun, was er will, soweit er nicht die gleiche Freiheit jedes andern beeinträchtigt.“[2] Hierbei sollen nicht etwa Angriffe und Gegenangriffe gerechtfertigt, sondern es soll eine Grenze festgesetzt werden, die von keinem überschritten werden darf. Der leitende Gedanke ist ja auch die Realisierung der größt-

[1] Spencer, l. c. II, p. 47.
[2] L. c. II, p. 53.

möglichen Summe von Glück, wenn auch nicht als das nächstliegende, so doch als das mittelbare Endziel aufgefaßt.

Die in dieser Formel zum Ausdruck kommende Erkenntnis hat sich in der Menschheit mit der Zeit immer deutlicher entwickelt. Wir haben es hier mit einem aprioristischen Grundsatz zu tun, der die Erzeugnisse der Erfahrung unzähliger Individuen darstellt. Es handelt sich dabei allerdings nicht um ganz klar entwickelte Vorstellungen, aber jedenfalls um solche, die als Andeutungen der Wahrheit gelten können.[1]

Die Autorität dieses Grundsatzes stützt sich außer auf seine Apriorität auf biologische Tatbestände. Es ist ein Grundsatz, „der sich ableiten läßt aus Bedingungen, welche in erster Linie zur Erhaltung des Lebens überhaupt und sodann zur Erhaltung des sozialen Lebens erfüllt sein müssen".[2]

Aus diesem Grundsatz der gleichen Freiheit ergeben sich Folgerungen. Wir nennen diese Folgerungen Rechte. Wir beschränken uns auf eine kurze Besprechung des Rechts auf körperliche Unverletzlichkeit und des Rechts auf freie Bewegung und Ortsveränderung, um zu zeigen, wie hier die Betrachtungsweise der absoluten Ethik zur Anwendung kommt.

Aus dem Grundsatz der gleichen Freiheit ergibt sich als eine Folgerung, daß keinem Menschen eine körperliche Beschädigung zugefügt werden darf. Hierher gehört besonders das Recht auf das Leben und das Verbot des Mordes. Der Mord stellt eben die denkbar größte Verletzung des Rechts auf gleiche Freiheit dar. Diese Forderung körperlicher Unverletzlichkeit gilt nur für die absolute Ethik; solange noch kriegerische Zustände zeitweilig herrschen, bedarf sie der Abänderung: diese Betrachtungsweise findet nämlich keine Anwendung, wo es sich um Verteidigungskriege handelt,

---

[1] L. c. II, p. 62.
[2] L. c. II, p. 67.

die Aussicht auf Erfolg haben. Hier ist Aufopferung einzelner im Interesse des Ganzen gestattet.[1]

Bei Behandlung des Rechts auf freie Bewegung und Ortsveränderung macht Spencer folgende Entwicklung, die er als für den Standpunkt der absoluten Ethik gültig betrachtet:

„Das Recht jedes Menschen auf den Gebrauch seiner Gliedmaßen und das Recht, sich ohne Hinderung von einer Stelle zur andern zu bewegen, dürfte als direkte Ableitung aus der Formel der Gerechtigkeit allzu einleuchtend sein, um einer weiteren Erklärung zu bedürfen. In der Tat erkennt denn auch jeder diese Rechte vielleicht mehr als irgend welche andern schon theoretisch als notwendige Folgesätze an. Denn unzweifelhaft hat derjenige, der einem andern die Hände zusammenbindet, oder ihn an einen Pfosten kettet, oder in einen verschlossenen Raum einsperrt, sich einer größern Freiheit des Handelns bedient als sein Gefangener; und ebenso klar ist es, daß, wenn er ihn auch nur durch Androhung einer Strafe oder sonstwie davon abschreckt, den ihm angewiesenen Ort zu verlassen, er auch damit eine Verletzung des Gesetzes der gleichen Freiheit aller begeht."

Für unser Übergangsstadium sind diese Bestimmungen einzuschränken „durch die zur Sicherung der gesamten Nation notwendig gewordenen Maßregeln". —

Man sieht, die Anwendung der absoluten Ethik war jedenfalls eine weitergehende bei Behandlung der persönlichen Ethik, als in diesem Gebiet der sozialen Ethik. Ja, es fragt sich überhaupt, ob die hier als Folgerungen der absoluten Ethik ausgegebenen Entwicklungen als solche wirklich anzusprechen sind. An welchem Punkte dieser ganzen Auseinandersetzungen handelt es sich doch nach Spencer um

---

[1] L. c. II, p. 79.

Bestimmungen der absoluten Ethik? Das Gesetz der gleichen Freiheit ist psychologisch (aprioristisch) und vor allem biologisch begründet. Aus diesem Gesetz wird auf Unverletzlichkeit der Person etc. gefolgert. Diese Folgerung gilt nur für den Standpunkt der völligen Anpassung, für die absolute Ethik. Es handelt sich deshalb nach Spencer um eine Bestimmung der absoluten Ethik. — Es mag sich um eine Bestimmung handeln, die für die absolute Ethik, für den Standpunkt völliger Anpassung gilt, jedenfalls ist sie aber nicht gewonnen, indem man die im Zustande völliger Anpassung gedachten Verhältnisse als gegeben setzt, sondern indem man bei den jetzt gegebenen Verhältnissen von Komplikationen abstrahiert, welche in zeitweiligen kriegerischen Verhältnissen vorliegen.

β) Wohltätigkeit.

Bezüglich der negativen Wohltätigkeit ist zu sagen, daß sie nicht von Bestimmungen der absoluten Ethik abhängig gemacht werden kann, da auf diesem Standpunkt „jene Selbstbeherrschung, deren Beweggrund der Wunsch ist, Schmerzen zu vermeiden, in Wirklichkeit ganz verschwindet"; weil ja die völlige Anpassung solche Selbstbeherrschung überflüssig macht. — Das ist übrigens keine genügende Begründung dafür, daß die absolute Ethik hier nicht zur Anwendung kommt, denn wenn auch die Triebfeder zum Vollzug solcher Handlungen eine andere ist, so könnten deshalb doch Bestimmungen gemacht werden, welche die sittlichen Handlungen von ihrer objektiven Seite her betreffen.

Über die Bestimmungen bezüglich der positiven Wohltätigkeit sagt Spencer, daß sie fast nur einer empirischen Behandlung zugänglich sind. Das hängt eben mit der großen Differenz der Verhältnisse auf dem Standpunkt völliger Anpassung und dem Standpunkt des Übergangsstadiums zusammen. Die Hauptwirkung der absoluten Ethik ist hier

nach Spencer die, daß sie dem Bewußtsein eine ideale Versöhnung der verschiedenen in Frage kommenden Forderungen vorhält und dadurch befriedigend wirkt. — Diese Leistung betrifft aber ein ganz anderes Gebiet als das in Rede stehende, sie hat nichts mit der Bestimmung darüber, was als sittlich und nicht sittlich anzusprechen ist, zu tun!

III. Kritik des Eudämonismus.

Ich will bei der Kritik des Eudämonismus so vorgehen, daß ich zuerst diejenigen Anschauungen von Mill und Spencer kritisiere, welche dem Eudämonismus nicht wesentlich sind, deren Behandlung aber für die Auffassung des Eudämonismus lehrreich ist; sodann behandle ich kritisch die Kritik, welche am Eudämonismus geübt ist und zuletzt übe ich selbst Kritik an denjenigen Anschauungen der Eudämonisten, welche für den Eudämonismus wesentlich ist.

a) a') 1. Das eine der psychologischen Argumente Mills für die Gültigkeit des Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit lautete: Die Menschen können nichts anderes um seiner selbst willen wünschen als was ein Vergnügen für sie ist oder dessen Entbehrung für sie ein Leid ist; etwas anderes zu wünschen, ist „physisch und metaphysisch" unmöglich. Es liegt also im Wesen des Wunsches, daß die Menschen nur Vergnügen wünschen können oder Entbehrung von Leid. Gegen diese Auffassung spricht nach Mill nicht die Tatsache des Vorhandenseins von Willensbestrebungen, bei denen der Gedanke an Vergnügen oder Leid nicht bestimmend wirkt. Denn es ist zu unterscheiden zwischen Wünschen und Wollen, und von dem Wollen ist zu sagen, daß es sich aus dem Wünschen herausgebildet hat und daß es ein Mittel ist, um Vergnügen zu erlangen und Leid abzuwenden. Die Behandlung dieses Einwandes fassen wir hier näher ins Auge. Wir haben hier vor allem auf die Verwechslung der Gesichtspunkte aufmerksam

zu machen, deren sich Mill hier schuldig macht. Jenes Wollen, welches dahin bestimmt ist, daß es nicht auf Erzeugung von Lust ausgeht, wirkt nicht bestimmend auf die Feststellung der moralischen Zwecke, weil es sich nach Mill vom Wünschen ableiten läßt. Das eine ist eine psychogenetische Bestimmung, das andere eine die Fixierung des moralischen Tatbestandes betreffende — analog dem Unterschied der psychogenetischen Entwicklungen in der Erkenntnistheorie im Gegensatz zu der logischen Fixierung der auf ihre Geltung untersuchten Vorstellungsweisen. Mill behandelt hier also die in jenem Wollen gesetzten Zwecke, als ob sie keine reale, nur phänomenale Größen wären — weshalb? weil sie von andern Zwecksetzungen in ihrer Entwicklung abhängig sind! Dies ist also ein Versehen von prinzipieller Bedeutung.

2. Das psychologische Hauptargument Mills für die Richtigkeit des Eudämonismus kann nicht anerkannt werden. Wir sahen, Mill behauptet, daß es eine psychische Unmöglichkeit sei, daß jemand etwas anderes wünsche als Freude und daß deshalb der letzte Zweck alles Handelns in Förderung des Glücks bestehen müsse.

Dagegen ist zu betonen, daß wir nicht bloß Freude wünschen können, sondern jedenfalls auch eine bestimmte Art von Betätigung. Wenn ich an geistiger Tätigkeit Freude finde, so *kann* ich allerdings diese *Freude* wünschen; ich kann aber auch diese Art von *Betätigung* wünschen und dieselbe in die Zweckvorstellung im Willensakt aufnehmen, sie wollen, ohne die sich damit verbindende Lust in die Zweckvorstellung aufzunehmen, d. h. zu wollen. Diese Lust ist dann allerdings Mitursache des Wollens, aber *ohne* gewollt zu sein. Es ist hier übrigens noch zu beachten, daß bei kräftigeren Willensakten die sich mit der Vorstellung der Betätigung verbindende Lust eine geringere Rolle für die Realisierung des Gewollten spielt, als ein Unlustzustand, von

welchem aus uns die Vorstellung dieser Art von Betätigung aufgedrängt wird.

Wir haben an anderm Orte gezeigt, daß mit steigender Entwicklung des Individuums das Wollen einer bestimmten Art von Betätigung zur Prävalenz gelangt über das Wollen einer bestimmten Art von Lust — und zwar deshalb, weil beim Wollen der Betätigung günstigere Bedingungen für kräftigen Vollzug des Wollens vorliegen. —

Das hier geltend Gemachte spricht also gegen dies weitere psychologische Argument Mills.

3. Spencer polemisiert sehr ausführlich gegen die Millsche Bestimmung, daß die größte Glückseligkeit zu erstreben sei unter Anwendung des Prinzips: „Jeder hat für einen zu gelten, niemand für mehr als einen.“[1] Er fragt einmal, wie sich dieses Prinzip als Leiter für öffentliche Einrichtungen und sodann als Leiter für die Privattätigkeit ausnimmt.

Wie ist dies Prinzip als Leiter für öffentliche Einrichtungen zu denken? Hier kommt, sagt sich Spencer, eine Verteilung in Frage. Jede Verteilung setzt aber etwas Verteiltes und einen Empfänger der Verteilung voraus. Bezüglich des Empfängers scheint das Prinzip zu der Auffassung zu führen, daß jeder einzelne bei allen zu verteilenden Gütern denselben Anteil bekommt. Dann bekäme der Träge soviel als der Tätige, der Verbrecher soviel als der Gute. — Dagegen ist sogleich geltend zu machen, daß Mill in demselben Abschnitt, dem diese Bestimmung angehört, sagt, es sei nach dem Glückseligkeitsprinzip Pflicht, „jedem nach seinem Verdienst zu geben“!

Fragt man, entwickelt Spencer weiter, nach dem zu Verteilenden, so bieten sich hier mehrere Möglichkeiten der Auffassung dar. Am nächsten legen nach Spencer die

---

[1] Mill, Util. WW I, p. 198.

Entwicklungen Mills die Auffassung, daß das Glück etwas sei, „was in Portionen zerlegt und herumgereicht werden könne".[1] Das sei aber eine unmögliche Auffassung. Leicht erkennbar sei besonders, daß sich die Freude des erfolgreichen Strebens gar nicht übertragen läßt.

Vielleicht könne man nun die Sache auch so meinen, daß die konkreten Mittel zum Glück gleichmäßig zu verteilen seien. Doch hier bereiteten die Verschiedenheiten des Alters, der Körperbildung, die Unterschiede in der Tätigkeit Schwierigkeiten: die für den einen genügenden Mittel würden sich für den andern als nicht genügend erweisen.

Es bleibe dann nur noch der Ausweg, eine gleiche Verteilung der Bedingungen zu fordern, unter denen das Glück erstrebt werden kann. Das wäre dann aber die einfache Forderung der Gerechtigkeit.

Was die von Spencer als nächstliegende Möglichkeit der Deutung bezeichnete Annahme betrifft, so ist es nicht bloß von vornherein äußerst unwahrscheinlich, daß ein Mann wie Mill eine Auffassung vertreten haben sollte, die mit dem einfachsten psychologischen Wissen in grellstem Widerspruch steht. Diese Annahme ist auch damit unvereinbar, daß Mill die Selbsttätigkeit als wesentliche Bedingung des menschlichen Glücks, des individuellen und sozialen Fortschritts ansieht,[2] und sodann vor allem: der hier in Frage kommende Abschnitt selbst zeigt deutlich, wie Mill die Sache aufgefaßt hat! Er sagt: „Der gleiche Anspruch eines jeden an Glückseligkeit schließt im Sinne des Moralisten und des Gesetzgebers einen gleichen Anspruch auf alle Mittel der Glückseligkeit ein, ausgenommen insofern die unvermeidlichen Bedingungen des menschlichen Lebens und das allgemeine

---

[1] Spencer, l. c. I, p. 248 cfr. p. 259.

[2] Mill, Die Freiheit WW I, p. 57, 58.

Interesse, in welchem das eines jeden einzelnen eingeschlossen liegt, der Maxime Grenzen setzen; und diese Grenzen sollten genau abgesteckt werden."[1] Spencer hat hier zu wenig Sorgfalt auf die Interpretation von Mill verwandt, wie er nicht selten unglücklich in der Auffassung anderer Philosophen ist. Vor allem sind seine Entwicklungen über die moralphilosophischen Anschauungen von Aristoteles in merkwürdiger Weise mißglückt. Er ist offenbar ein einseitiger Systematiker, der wenig historisch-philosophisches Interesse und keine Geduld hat, die Explikationen anderer Philosophen bis zu Ende anzuhören.

Was die Verwertung jenes Prinzips als Leiter für die Privattätigkeit angeht, so gibt hier Mill die von Spencer hervorgehobene Erläuterung: der einzelne müsse bei seinem Handeln neben der eigenen Glückseligkeit die aller Mitbeteiligten in einer Weise berücksichtigen, wie es ein unbeteiligter und wohlwollender Zuschauer tun würde.[2] Für diesen unparteiischen Zuschauer würden sich nun nach Spencer folgende Möglichkeiten des Verhaltens ergeben. Ein Quantum von Glück, welches ohne Mitwirkung von A, B, C, D verfügbar geworden ist, wird darnach unter dieselben zu gleichen Teilen verteilt werden müssen. Diese Bestimmung gewinnen wir aber auch ohne unparteiischen Zuschauer durch das Prinzip der Billigkeit. Denken wir uns aber das betr. Glücksquantum durch Tätigkeit eines der Gruppe, etwa A's, gewonnen, so würde eine Entscheidung jenes Zuschauers, die dahin ginge, daß dieses Glücksquantum an B, C und D und auch eine solche, welche eine Verteilung an A, B, C und D anordnete, eine regelmäßige Befolgung unmöglich machen,[3] es würde von einem rationell urteilenden unparteiischen

[1] Utilit. p. 198ff.
[2] Mill, Utilit. WW I, p. 145.
[3] Spencer, l. c. I, p. 251, 252.

Zuschauer vielmehr die Bestimmung getroffen werden, daß dem A das durch seine Arbeit Erworbene selbst zuteil werden soll. Hier hätten wir es dann aber nach Spencer wieder mit einer ohne den unparteiischen Zuschauer zu gewinnenden Bestimmung der Billigkeit zu tun. „Durch genaue Analyse gelangen wir abermals zu dem Resultat, daß ‚allgemeines Glück' zum Endziel machen, in Wirklichkeit nichts anderes bedeutet, als das aufrecht zu erhalten, was wir billige oder gerechte Beziehungen zwischen den einzelnen Individuen nennen."

Spencer hat hier wieder die näheren Ausführungen von Mill unberücksichtigt und unwiderlegt gelassen. Nach Mill würde durch die Betrachtungsweise des unparteiischen Zuschauers der Handelnde nicht bloß dazu geführt, Verhaltungsweisen zu unterlassen, die gegen die allgemeine Glückseligkeit streiten, sondern der Handelnde würde nach Möglichkeit durch sein Handeln eine Förderung des allgemeinen Wohls zu erzielen streben.[1] Damit wären dann die Grenzen des gerechten Handelns überschritten!

b') In der Spencerschen Ethik finden wir eine ganze Reihe prinzipieller Bestimmungen, die nicht dem Eudämonismus als solchem eigentümlich sind. Dahin gehört vor allem seine Theorie des ethischen a priori, seine Anpassungslehre, seine rationale Methode. Die Theorie des ethischen a priori und die Anpassungslehre beschäftigt uns hier nur um der Bestimmungen über das Sittliche und Nichtsittliche willen. Die Anpassungslehre Spencers wird nämlich in der absoluten Ethik verwertet, die uns Bestimmungen über das, was sittlich und nicht sittlich für den idealen Menschen in der idealen Gesellschaft gibt und die selbst wieder zu Bestimmungen über das, was sittlich und nicht sittlich in dem Übergangsstadium ist,

---

[1] Mill, Utilitarism p. 146.

verwertet wird. Die Lehre vom ethischen a priori wird aber bei den Bestimmungen über Anpassung vorausgesetzt.

α) Das ethische a priori hat sich, wie wir gesehen haben, auf Grund von Erfahrungen über das Nützliche von Handlungen in allen Generationen des Menschengeschlechts entwickelt, indem diese Erfahrungen „organisiert" sind. So entstehen apriorische Grundsätze, wie der der gleichen Freiheit. Diese Vorstellungsweisen tragen allerdings einen etwas unbestimmten Charakter, das kommt daher, weil solche Erfahrungen in der Entwicklung der Menschheit erst da entschieden und zusammenhängend auftreten, „wo freundschaftliches Zusammenwirken in der Gesellschaft zu einem wesentlichen Faktor im sozialen Leben geworden war".[1] Das macht aber natürlich prinzipiell keinen Unterschied. Das Wesentliche ist, daß Spencer annimmt, daß relativ komplexe Vorstellungsweisen dem Menschen der Gegenwart angeboren sind. Diese Annahme ist deshalb nicht haltbar, weil sie die durch keine eindeutigen Tatbestände gerechtfertigte Annahme der Vererbbarkeit bestimmter Vorstellungen einschließt. Die Spencersche Annahme dieser angebornen ethischen Vorstellungsweisen stützt sich aber im Grunde auf die Tatsache, daß durch die sittliche Entwicklung in einer Reihe von Generationen auch die Disposition der Nachkommen zu sittlicher Wertschätzung günstiger gestaltet wird. Mit dieser Tatsache haben wir allerdings zu rechnen, aber sie wird uns ohne die Spencersche Annahme verständlich.

Welches waren doch die Hauptfaktoren, von denen sich uns die moralischen Wertschätzungen abhängig zeigten? Zunächst die Fähigkeit, Sympathiegefühle und Sympathieempfindungen zu entwickeln und eine Übertragung von Gefühlen zustande zu bringen. Bei beiden Leistungen handelte es sich

---

[1] L. c. II, p. 62.

im Grunde um verschiedene Arten der Reproduktion von Gefühls- und Spannungszuständen. Aber diese Fähigkeiten wirkten nur dann in gehöriger Weise, wenn kräftige ursprüngliche Gefühle erzeugt wurden, starke Gefühle bei körperlicher und vor allem bei geistiger Betätigung. Das setzte wieder kräftige körperliche und in der weitern Entwicklung kraftvolle geistige Betätigung voraus. Für die höheren Stufen des ethischen Lebens wurde noch die Fähigkeit zum Vollzug komplexer Gefühlsreproduktionen erfordert, wie sie uns vor allem in der Funktion von Summationszentren sittlicher Gefühle entgegentritt.

Wenn nun keine komplexen ethischen Phänomene vererbt werden können, so läßt sich von jener Tatsache der unmittelbaren Beeinflussung der Disposition zu sittlichen Wertschätzungen durch die sittliche Betätigung der Vorfahren wohl nicht anders Rechenschaft geben, als daß man annimmt, daß die Fähigkeiten zum Vollzug von elementaren Faktoren, von denen die sittliche Wertschätzung abhängig ist, vererbt werden können. Bei einer der hier nach obigem in Betracht kommenden Fähigkeiten läßt sich ihre Vererbbarkeit unabhängig von Feststellungen über ethische Tatbestände zeigen, bei einer andern ist sie jedenfalls als wahrscheinlich zu erweisen. Es ist nämlich nicht zu bezweifeln, daß eine Vererbung von Fähigkeiten zu körperlicher und geistiger Betätigung stattfindet. Angesichts der uns in den Instinkten der Tiere gegebenen Tatsachen ist es sodann wahrscheinlich, daß eine Vererbung des größeren oder geringeren Grades der Fähigkeit zur Reproduktion von Gefühlszuständen stattfindet. Wenn, wie ich annehme,[1] in den Gefühlszuständen Organempfindungen die wesentlichsten Komponenten ausmachen, würde es sich da nur vor allem um die Vererbung

---

[1] Vorlesungen über Psychopath. i. ihrer Bed. f. d. norm. Psychol. p. 17 ff.

einer leichteren Anspruchsfähigkeit der die körperlichen Begleiterscheinungen der Gefühle auslösenden Zentren von den Zentren der physiologischen Korrelate der Vorstellungen aus handeln.

β) Die im Laufe der Entwicklung immer mehr sich ausbildende Anpassung an die Lebensbedingungen hat zunächst eine von Spencer selbst aufgewiesene Grenze: es kann keine Anpassung an singulär auftretende Erscheinungen eintreten, an Unglücksfälle u. dergl.[1]

Eine weitere nicht von Spencer anerkannte Grenze glaubt Paulsen feststellen zu können. „Man wird mit Recht annehmen, daß die Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer zu gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden mit Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen Nachkommen, in einer Fabrik oder einem Bureau zu verwenden gewesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei den alten germanischen Bauern; da gab es keine Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplizierter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung stattfindet. Wo sind heute die Reibungen stärker, in einem Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauernschaft

---

[1] Spencer, l. c. I, p. 283.

oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand darüber im Zweifel sein. Wobei ich dann nicht leugne, daß andrerseits auch Achtung, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, so doch in einzelnen Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhältnisse sind ausgeprägter, entschiedener, aber nach beiden Seiten, nach der der Feindschaft und Mißachtung so gut als nach der der Freundschaft und des Vertrauens, während im Bauerndorf ein gleichgültiges Untereinander vorherrscht."

Spencer würde darauf antworten, daß, wo ein regelmäßiges Zusammenarbeiten bei starker Spannung egoistischer, deutlicher: antisozialer Gefühle stattfindet, allerdings Anpassung vorliegt, aber zunächst nur eine wenig weitgehende, äußerliche, daß diese Anpassung mit der Zeit immer weiter fortschreitet. Er würde wohl geltend machen, daß ein Gemeinschaftswesen, in dem diese antisozialen Spannungen geringere wären, im Vorteil sei gegenüber einem andern. —

Die wesentlichste von Spencer nicht anerkannte Grenze für die Entwicklung der Anpassung scheint mir in der Nichtvererbbarkeit der Vorstellungen zu liegen.

γ) Wir hätten nun weiter die rationale Methode Spencers einer näheren Kritik zu unterziehen. Wir haben hier auf die drei Bestimmungen Rücksicht zu nehmen, die Spencer über die rationale Methode macht. Sie soll zunächst für Beurteilung des Handelns biologische, psychologische und soziologische Gesetzmäßigkeiten verwerten: aus diesen deduktiv ableiten, daß ein so und so beschaffenes Handeln wohltätige oder schädliche Folgen hat und deshalb gut oder schlecht ist. Sie soll sodann diese Schlußfolgerungen ziehen unter Berücksichtigung der Bedingungen des völlig angepaßten Menschen in der völlig angepaßten Gesellschaft. Aus solchen Bestimmungen der absoluten Ethik sollen Folgerungen bezüglich des Übergangsstadiums abgeleitet werden. Drittens soll

bei diesen Bestimmungen der Ethiker das Glück nicht als „unmittelbaren" nächstliegenden Zweck setzen, sondern die allgemeinen Bedingungen bestimmen, unter denen Glück als Erfolg auftritt. Als Hilfsprinzip von geringerer Bedeutung dient ihm dann noch die höhere Dignität der repräsentativen Gefühle im Vergleich mit den präsentativen, der rerepräsentativen im Vergleich mit den repräsentativen.

α') Was die Deduktionen aus biologischen, psychologischen und soziologischen Tatbeständen anlangt, so ist die Verwertung solcher Gesetzmäßigkeiten als wertvoll anzuerkennen, wo es sich um Einzelbestimmungen darüber handelt, was als sittlich und nicht sittlich auf Grund des allgemeinen Moralprinzips anzusprechen ist. Es muß also eine Bestimmung über das Wesen des Sittlichen vorausgegangen sein. Mit der Anerkennung jener Gesetzmäßigkeiten in der Ethik ist allerdings noch nicht die Spencersche Identifikation des sittlichen und nicht sittlichen Handelns mit dem höher und niedriger entwickelten gebilligt. Nicht jedes höher entwickelte Handeln gilt als sittlich im Gegensatz zum niedriger entwickelten. Das Handeln des hochintelligenten, mit konsequentem und starkem Willen begabten Bösewichts läßt sich doch nicht so ohne weiteres als weniger entwickelt bezeichnen als das Handeln des einfachen redlichen Mannes von niederer Intelligenz und durchschnittlicher Willenskraft. Es ist in manchen Beziehungen entschieden weniger entwickelt, in andern aber auch viel mehr entwickelt. Wie soll das nun gegeneinander abgewogen werden? In diesem Punkte hat sich Spencer zu sehr von Disziplinen bestimmen lassen, von denen allerdings die ethischen Einzelbestimmungen abhängig zu machen sind, aber nur unter Leitung der Feststellungen über das Wesen des Sittlichen. Über diese selbst aber ist der Autor zu schnell hinweggegangen. Für solche Feststellungen hätte der gegebene sittliche Tatbestand, soweit er sich in den höchsten

Stufen sittlicher Entwicklung darstellt, ausgiebiger verwertet werden sollen und zwar unter gehöriger Benutzung der Psychologie.

β') Mit Spencers Verwertung einer für den vollkommnen Menschen in der vollkommnen Gesellschaft gültigen, der absoluten Ethik zum Zweck der Gewinnung von Bestimmungen darüber, was in einem Übergangsstadium sittlich und nicht sittlich ist, müssen wir uns etwas genauer befassen. Achten wir hier zunächst darauf, wie Spencer die Notwendigkeit der Einführung einer absoluten Ethik zu dem Zweck dieser Bestimmungen für das Übergangsstadium aus den Erfordernissen der Methode zur Feststellung wissenschaftlicher Wahrheiten überhaupt abzuleiten sucht.[1] Man entsinnt sich, wie Spencer entwickelte, daß zum Zweck der Feststellung wissenschaftlicher Wahrheiten überhaupt Abstraktionen gemacht, ideale Fälle geschaffen werden müssen, und daß von den Bestimmungen über ideale Fälle aus Deduktionen auf Einzelfälle gemacht werden. Exemplifiziert war hierbei auf die Mechanik. Dementsprechend muß die Ethik ein System idealer Wahrheiten herausarbeiten, die für den vollkommnen Menschen in der vollkommnen Gesellschaft gelten und von diesen idealen Bestimmungen aus sollen Ableitungen für das Übergangsstadium gemacht werden. Genauer besehen, treten in beiden Fällen diese idealen Bestimmungen an ganz verschiedenen Punkten der Entwicklung auf und sind auch außerdem für sich methodologisch genommen etwas ganz Verschiedenes. Wie kommen im letzten Fall die idealen Bestimmungen zustande? Die Bestimmungen der absoluten Ethik gründen sich auf die Erkenntnis von biologischen, psychologischen, soziologischen Gesetzmäßigkeiten. Diese Erkenntnisse sind gewonnen mit Hilfe von Abstraktionen

---

[1] L. c. I, p. 300 ff.

aus konkreten Verhältnissen, indem man zwecks Erkenntnis einer bestimmten Art der gesetzlichen Beziehung das von diesem Gesichtspunkt aus Wesentliche von dem von diesem Gesichtspunkt aus Unwesentlichen schied, von diesem Unwesentlichen abstrahierte und so ideale Fälle schuf. Von den so gewonnenen biologischen, psychologischen und soziologischen Gesetzmäßigkeiten werden Deduktionen auf den idealen Fall der vollkommen angepaßten Menschen der vollkommen angepaßten Gesellschaft gemacht. Und aus diesen idealen Bestimmungen werden erst Einzelbestimmungen für das Übergangsstadium abgeleitet. Man sieht, in den ethischen Ableitungen kommen zwei ideale Fälle in Frage, der ideale Fall No. 2 steht an einer ganz andern Stelle der Entwicklung wie der ideale Fall, wie er bei Feststellung von wissenschaftlichen Wahrheiten stets gegeben ist. Diesem letzteren entspricht unser idealer Fall No. 1. Was bedeutet aber außerdem unser idealer Fall No. 2? Er ist nicht wie jener ein Abstraktionsprodukt, abstrahiert von einem gegebenen Tatbestande, sondern das Produkt komplexer Deduktionen!

Doch eine richtige Vorstellungsweise kann ja auch schief begründet werden. Betrachten wir also die weiteren Bestimmungen des Autors über die absolute Ethik.

Spencer entwickelt uns weiter, daß, wie die gegenwärtigen astronomischen Bestimmungen die Behandlung solch idealer Figuren wie Kreis und Ellipse voraussetzen, die relative Ethik die absolute zur Voraussetzung habe. Wie die Geometrie sich nicht mit jeder krummen Linie befasse, so handle auch die absolute Ethik nur von idealen Verhältnissen. Darauf ist vor allem zu erwidern, daß die mit der Geometrie auf eine Stufe gestellten Entwicklungen der absoluten Ethik nicht wie diese den Charakter der Notwendigkeit an sich tragen; es handelt sich vielmehr um Bestimmungen, welche von sehr

bedenklichen Voraussetzungen abhängen: von der Annahme eines ethischen a priori in dem vorhin näher bestimmten Sinn und der diese Annahme verwertenden Hypothese, daß die Anpassung an die sozialen Verhältnisse sich mit der Zeit in der Weise realisiert, daß jeder die sittlichen Gebote ohne das Gefühl der Pflicht mit Freuden erfüllt.

Sodann vergleicht Spencer das Verhältnis der absoluten zur empirischen Ethik mit dem der Physiologie zur Pathologie. Es wurde entwickelt, die Physiologie sieht bei Untersuchung der Funktionsweise eines Organs von etwaigen Anomalien völlig ab und nimmt so zu den körperlichen Vorgängen dieselbe Stellung ein, wie die absolute Ethik zu den Handlungen des Menschen. Die Pathologie ist durchaus von den Feststellungen der Physiologie abhängig, vermag ohne sie nichts. Ähnlich die empirische Ethik. — Hier ist zunächst die Beziehung zwischen Physiologie und Pathologie einseitig dargestellt. Die Physiologie wird nicht bloß für die Pathologie verwertet, aus pathologischen Feststellungen lassen sich auch Schlüsse auf den normalen Verlauf der Funktionen machen, da die hier in Betracht kommenden elementaren Beziehungen gleicher Art sind. — Vor allem aber ist hier geltend zu machen, daß die Physiologie eine Wissenschaft ist, die an der Hand gegebener Tatbestände betrieben wird, während die Objekte der absoluten Ethik, wie sich uns zeigte, Produkte komplexer Deduktionen sind.

Weiter entwickelt Spencer in einer in unserer Darstellung nicht erwähnten Antwort auf Sidgwicks Kritik, daß die ethischen Bestrebungen, wenn man auf den Betrieb der absoluten Ethik verzichtet, ohne ideale Endzielvorstellung bleiben. „Bei der moralischen Erziehung eines Kindes können nächstliegende gute Resultate auf verschiedenen Wegen erlangt werden. Sein Weinen kann durch ein Bonbon gestillt werden, oder seine Mutter kann es durch eine Drohung

erschrecken; zum Lernen seiner Aufgabe kann es gebracht werden durch Furcht oder durch das Versprechen eines Vergnügens oder durch das Verlangen zu gefallen; und in der späteren Kindheit kann von seiten des Vaters noch eine Kontrolle dazukommen, welche durch Regulieren jeder Handlung Ordnung hält, oder welche eine beträchtliche Menge von Freiheit und die begleitende Erfahrung guter und böser Resultate gestattet. Ist es wünschenswert oder nicht wünschenswert, die Tatsache im Auge zu behalten, daß das Kind über kurz oder lang ein Mann sein wird und sich eine Vorstellung davon zu machen, was der Mann sein sollte? Sehr häufig läßt die Mutter, der empirischen Methode folgend, die Frage nach diesem Ideal und das Geeignetsein ihrer Disziplin zur Erreichung desselben ganz unberücksichtigt; und nicht selten überlegt sich der Vater, besonders wenn er einer von der geistlichen Art ist, zahlreiche peremptorische Regeln aufstellend, kaum irgendwie, ob sein vielregulierter Sohn die Eigenschaften sich aneignet, welche ihn zu einem sich selbst regulierenden Manne machen. Sollen wir sagen, daß solche nächstliegenden vorteilhaften Methoden die besten sind, welche erdacht werden können, oder sollen wir nicht vielmehr sagen, daß das keine gute Erziehung sein kann, welche nicht beständig das Ideal vor Augen hat und Methoden zum Teil in bezug auf ihre unmittelbaren Resultate, noch mehr aber in bezug auf die endlichen Resultate beurteilen? Und wenn dem so ist, müssen wir nicht dasselbe in bezug auf die erwachsene Menschheit sagen, welche eine Erziehung durch soziale Disziplin erfährt?"[1]

Spencer sagt also: Wie die Maßnahmen zum Zweck der Erziehung des Kindes ungenügende wären, wenn man bei derselben das ideale Endziel der Entwicklung außer acht

---

[1] Spencer, l. c. II, p. 558 u. 559.

ließe, indem man sich allein durch nächstliegende gute Resultate der Erziehung bestimmen ließe, so sei es auch bei Maßnahmen zum Zweck der Entwicklung der Menschheit nicht statthaft, von dem idealen Endziel der Entwicklung abzusehen und sich auf Bestimmungen über nächstliegende gute Resultate der Entwicklung zu beschränken.

Gegen diese Betrachtungsweise ist vor allem folgendes geltend zu machen. Die von Spencer angegebenen nächstliegenden guten Resultate von Maßnahmen zum Zweck der Entwicklung des Kindes sind nicht die günstigsten Resultate, welche sich ohne Berücksichtigung des Endziels erreichen lassen. Wenn die Mutter das Weinen des Kindes durch ein Bonbon stillt, so läßt sich das Unzweckmäßige dieses Verfahrens erkennen, ohne daß man das Ideal des Mannes als Endziel der Entwicklung ins Auge faßt. Das Gleiche gilt, wenn der Vater jede Handlung seines Sohnes reguliert, anstatt darauf Gewicht zu legen, daß das Kind die guten und bösen Folgen bestimmter Handlungsweisen an sich erfahre. Das Unzweckmäßige dieser Maßnahmen kann nicht nur durch die Erwägung erkannt werden, daß der Sohn durch bloßes Regulieren nicht zu einem sich selbst regulierenden Manne werden kann. Derartige Maßnahmen werden nicht getroffen, wenn man sich die Entwicklung der auf der gegebenen Entwicklungsstufe vorhandenen Kräfte mit Bevorzugung der höheren geistigen zum Ziel setzt. —

Es wäre immerhin vor allem um der Kontrollierung der Bestimmungen willen eine Berücksichtigung des Endziels der Entwicklung wünschenswert, wenn uns nur eine Erkenntnis desselben sich in ähnlich deutlicher Weise darböte wie die Erkenntnis der näher liegenden Entwicklungsziele! —

Tatsächlich spielt übrigens auch in den Bestimmungen Spencers, welche Handlungsweisen als sittlich und nicht sittlich anzusprechen sind, die absolute Ethik zum Glück nicht

entfernt die Rolle, wie er es in seinen methodischen Festsetzungen fordert. Wir sahen, in wie bescheidenem Rahmen sich diese Bestimmungen der absoluten Ethik in der „persönlichen“ Ethik halten, wie in einem Teil der sozialen Ethik, wo nämlich von der Gerechtigkeit gehandelt wird, als Bestimmung der absoluten Ethik ausgegeben wird, was gar nicht als solche zu gelten hat! Man erinnert sich ja an die Bestimmungen, die dort unter Abstraktion von kriegerischen Zuständen gemacht sind. Für den andern Teil der sozialen Ethik zieht Spencer selbst die absolute Ethik so gut wie gar nicht in Betracht, da in dieser Beziehung die Verhältnisse im idealen Zustand z. T. als qualitativ verändert gesetzt werden.

Daß Spencer der absoluten Ethik so große Bedeutung beimißt, scheint mir im letzten Grunde durch die Wirkung von Gefühlsfaktoren bedingt zu sein. Die Begeisterung für die Realisierung des Ziels der sittlichen Entwicklung verführte ihn dazu, dem Gedanken an das Endziel eine theoretische Bedeutung beizulegen, die ihm nicht zukommt. Es wiederholt sich hier bei dem Philosophen der Entwicklungstheorie eine Erscheinung, wie sie häufig bei metaphysischen Denkern aufgetreten ist: Gefühlsfaktoren beeinflussen die Bestimmungen über das Sein — hier sogar außerdem die über die Methode!

γ') Wir entwickelten früher, daß Spencer der Schwierigkeiten wegen, die sich bei dem Versuch einer Abschätzung der Glücks- und Unglücksfolgen von Handlungsweisen darbieten, darauf verzichtet, das Glück zum nächsten Zweck des Handelns bei seinen Bestimmungen darüber, welche Handlungsweise sittlich oder nicht sittlich ist, zu machen, daß er dafür nach den allgemeinen Bedingungen fragt, unter denen einzelne Tätigkeiten mit Erfolg auszuführen sind, oder deutlicher: nach den allgemeinen Bedingungen für die Erreichung des Glücks. Über das Erfülltsein oder Nichterfülltsein solcher

Bedingungen lassen sich, so sagt er, befriedigendere Bestimmungen machen.

Man muß bei diesen Bestimmungen von Spencer beachten, daß er zwischen „Bedingungen“ und „Mitteln“ zur Erreichung von Zwecken unterscheidet. Eine genaue Angabe des Unterschieds der Bedeutung dieser termini in seinen Entwicklungen gibt er leider nicht. Er bezeichnet diese Bedingungen häufig als „allgemeine“ Bedingungen, die Mittel nennt er zuweilen die „besonderen“ Mittel zur Erreichung eines Effekts. Nimmt man noch die ganzen Zusammenhänge hinzu, in denen er diese termini anwendet, so kann man wohl folgendes über die Differenz der Bedeutung derselben sagen: Spencer versteht unter Mitteln zur Erzeugung von Glück Bedingungen, von deren Erfüllung die Erreichung von Glück bestimmter Art, Intensität und Dauer unmittelbar abhängt, die allgemeinen Bedingungen zur Erzeugung des Glückseffekts stehen dagegen nicht in unmittelbarer Beziehung zur Erzeugung von Glück bestimmter Art, er meint damit Bedingungen, deren Erfüllung Vorbedingung ist für die Erzeugung von Glück der verschiedensten Art, Intensität und Dauer. Indem er nun die Bestimmung macht, daß die sittlichen Normen es mit Feststellung der „allgemeinen Bedingungen“ zur Erreichung des Glückserfolgs zu tun haben, ist er der Abwägung bestimmter Arten etc. des Glücks gegeneinander überhoben, allerdings nicht jeder Abwägung von Glück und Unglück gegeneinander, wie sich sogleich zeigen wird.

Wenn Spencer nun von moralischen Vorschriften als allgemeinen Bedingungen zur Erreichung des Glücks spricht, so mag das von der Forderung der Integrität der körperlichen und geistigen Persönlichkeit des einzelnen und ihres Eigentums gelten, auch von der Forderung des Innehaltens von Verträgen; es gilt aber nicht von der Forderung wohltätiger Handlungen. Diese sind doch als „Mittel“ zur Glück-

seligkeit, als Bedingungen aufzufassen, von denen die Erzeugung bestimmter Arten des Glücks unmittelbar abhängt.

Dem gewöhnlichen Eudämonismus macht Spencer den Vorwurf, daß er die Abhängigkeit der Realisierung des Glücks von einem System von Bedingungen verkenne.[1] Von einer Reihe von Eudämonisten gilt das jedenfalls nicht. Was Mill betrifft, so zeigt außer seiner Abhandlung über den Utilitarismus besonders seine Arbeit über die Freiheit das Gegenteil.[2]

Als Hauptsache muß hier die Behauptung von Spencer erscheinen, daß bei seiner Behandlung der Materie die Schwierigkeit einer Abschätzung von Glücks- und Unglücksfolgen von Handlungsweisen nicht auftritt. Nehmen wir den Fall der Forderung des Einhaltens von Verträgen, so erscheint die Erfüllung dieser Forderung als Bedingung für ein dauerndes Zusammenwirken der Menschen. Ohne das Innehalten von Verträgen würde ein Zusammenwirken nur kurzen Bestand haben können. Hier wird allerdings das Innehalten von Verträgen als Bedingung für ein dauerndes Zusammenwirken erkannt, ohne daß man eine Abschätzung von Glücks- oder Unglücksfolgen vornimmt: die infolge eines Vertragsbruchs entstehende Unzufriedenheit mit diesem Zusammenwirken muß als das Aufhören desselben bedingend aufgefaßt werden. Aber die Abschätzung der Glücks- und Unglücksfolgen fehlt deshalb nicht, sie steckt nur an einem andern Punkte. Es wird hier eine Bedingung für den Zweck des dauernden Zusammenwirkens festgestellt. Wie steht es nun mit der Wertung des Zwecks des Zusammenwirkens? Seine Wertung muß Spencer von seinen allgemeinen Voraussetzungen aus doch wieder von einer Abschätzung von Glücks- und Unglücksfolgen abhängig machen. Allerdings bietet hier und in andern Fällen allgemeiner moralischer Forderungen die

---

[1] Spencer, l. c. I, p. 188.

[2] Mill, WW I, p. 55ff., 59ff.

Abschätzung keine Schwierigkeit. Bei Wertung des dauernden Zusammenwirkens gegenüber dem Nicht-Zusammenwirken findet nicht Abwägung von Glück bestimmter Art, Intensität und Dauer gegen Glück anderer Art, Intensität und Dauer statt, sondern Abwägung der Realisierung der Vorbedingungen von Glück der verschiedensten Art, Intensität und Dauer gegenüber dem Nicht-Realisieren dieser Bedingungen und dem Auftreten von Unglück.

Die Behauptungen Spencers bedürfen also einmal der Einschränkung auf ein engeres Gebiet, und sodann kann nicht behauptet werden, daß die Abschätzung von Lust- und Unlusteffekten gegeneinander auf diesem Gebiete ganz in Wegfall komme.

Ergänzende Bestimmungen über diesen Punkt werden wir bei Besprechung der energistischen Ethik kennen lernen. Sie operiert zwar nicht mit Glücks- und Unglücksfolgen von Handlungsweisen, sondern mit Förderung und Hemmung verschiedener Arten von Lebensbetätigung, aber bezüglich der Abschätzung solcher Förderung und Hemmung von Lebensbetätigung bieten sich zunächst dieselben Schwierigkeiten, wie bei Abschätzung von Glücks- und Unglücksfolgen von Handlungsweisen.

b) Ich kann mich nunmehr dazu wenden, die Kritik zu behandeln, die am Eudämonismus geübt ist. In ausführlicher und interessanter Weise hat sich in neuester Zeit Th. Lipps mit der Kritik des Eudämonismus beschäftigt.

Lipps unterscheidet einen „Eudämonismus der Absicht" und einen „Eudämonismus des Erfolgs",[1] je nachdem die Bestimmung gemacht wird, daß Handlungen sittlich sind, wenn sie auf Glück abzielen oder wenn sie Glück als Effekt nach sich ziehen. Er macht gegen den universellen „Eudämonismus

[1] Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen p. 66.

des Erfolgs“ folgendes geltend: Nach der eudämonistischen Vorstellungsweise handelt ein Räuber, der einen Kaufmann beraubt, schlecht, weil derselbe dadurch eine Reihe von Unglücksfolgen setzt: einmal erzeugt er dem Kaufmann selbst Leiden, sodann fügt er durch sein Handeln den Angehörigen desselben Nachteil zu, und zuletzt vermindert er die öffentliche Rechtssicherheit. Lipps meint, diese eudämonistische Beurteilung stelle im Grunde eine pessimistische Auffassung der Folgen dar. Er stellt deshalb eine optimistische Betrachtungsweise an: „Der Kaufmann war in Gefahr, in Wohlleben zu ersticken. Der kräftige Aderlaß rüttelt ihn auf. Er muß wieder arbeiten und fühlt sich in seiner Arbeit glücklicher. Ebenso seine Angehörigen. Das sind Glücksfolgen erster und zweiter Ordnung. Dazu kommt die Glücksfolge dritter Ordnung: die Polizei im Lande, wo der Raub geschah, war schlecht. Der Aufsehen erregende Fall gibt Anlaß, sie zu reorganisieren. Die Rechtssicherheit wächst.

Jene Unglücksfolgen machten die Handlung des Räubers für den Utilitarier zu einer sittlich verwerflichen. Diese Glücksfolgen müssen sie dann ebenso für ihn zu einer sittlich lobenswerten stempeln, d. h. dieselbe Handlung ist unsittlich oder sittlich, je nachdem es das Glück oder der Zufall will.“

Zu dieser Kritik ist folgendes zu sagen: Nach dem Eudämonismus wird das Wollen des Systems der Zwecke eines Handelns als sittlich oder nicht sittlich gewertet, je nachdem diese Art des Handelns unter normalen Verhältnissen, d. h. in der bei weitem überwiegenden Zahl der Fälle, Glücks- oder Unglücksfolgen nach sich zieht, wobei dann außerdem noch Bedingungen über den unmittelbaren Zweck des Wollens realisiert sein müssen, wenn von sittlichem Wollen soll geredet werden können. Der Eudämonist wird nun einmal die Nichtberücksichtigung der unmittelbaren Zwecke des Wollens vermissen, auch wenn er nicht fordert, daß das sittliche Handeln

auf Glück abzielt. Allerdings haben einige Eudämonisten sich so ausgesprochen, daß man auf den Gedanken kommen kann, die Berücksichtigung der Motive spielte nach ihnen keine Rolle bei Beurteilung sittlichen Wollens.

Außerdem aber würde der Eudämonist sagen: ich kann keine festen Bestimmungen darüber machen, ob an eine bestimmte Handlung sich entfernte Lust- oder Unlustfolgen wirklich knüpfen, dazu ist die Komplikation der Verhältnisse viel zu groß; ich mache nur Bestimmungen über die Effekte von Handlungen in der bei weitem überwiegenden Zahl von Fällen. Diese Durchschnittsbestimmungen leiten mich im praktischen Leben.

Der Eudämonist kann noch weiter darauf aufmerksam machen, daß das nicht philosophierende Individuum dieselbe Schätzung der Handlungen auf Grund einfacher psychischer Gesetzmäßigkeit vornimmt: haben sich an Handlungen bestimmter Art in der überwiegenden Zahl von Fällen Glücksfolgen angeschlossen, so wird die Reproduktion der Vorstellungen im Sinne dieser Fälle bestimmt, die Vorstellung dieser Handlungen verbindet sich mit Lust, sie werden gebilligt.

Lipps beschäftigt sich ausführlich mit denjenigen eudämonistischen Autoren, welchen die Gesinnung der eigentliche Gegenstand der Wertschätzung ist. Hierzu hat aber eigentlich der eudämonistische Utilitarist nach Lipps kein Recht. „Die Glücksfolgen knüpfen sich doch eben unmittelbar nur an die Handlungen, niemals an die Gesinnungen. Begründen also die Glücksfolgen den sittlichen Wert, so haftet dieser Wert unmittelbar oder eigentlich an den Handlungen, erst in zweiter Linie an den Gesinnungen.“[1]

Der Utilitarist wird antworten: Die Gesinnung ist doch

[1] Lipps, l. c. p. 70.

die, praktisch genommen, letzte Ursache der Glücksfolgen, auf welche auch die Handlungen bezogen werden. Diese letzte Ursache der Glücksfolgen kommt praktisch mehr in Betracht, als die Handlungen, an die sie unmittelbar geknüpft sind: die Gesinnung muß doch als in eminenter Weise nützlich oder schädlich erkannt werden. —

Sehr interessant ist das folgende Argument von Lipps gegen den Utilitaristen: „Nach dem Utilitaristen können nur gewisse Gesinnungen sittlich wertvoll sein. Die edle Gesinnung, der es versagt ist, in Tat sich umzusetzen, wäre nicht sittlich wertvoll, also nicht edel. Für unser sittliches Bewußtsein aber bleibt sie edel.

„Man vergegenwärtige sich etwa einen Gelähmten, der nichts für die Menschheit tun kann. Die Lähmung hindert nicht, daß er von edelster Gesinnung erfüllt ist. Oder man nehme an, jemand sei auf eine einsame Insel verschlagen, ohne die Möglichkeit, je wieder zu Menschen zurückzukehren. Er muß jeden Gedanken an Arbeit im Dienste der menschlichen Gesellschaft aufgeben. Aber er behauptet sich innerlich gegen das Schicksal, bleibt stark, bewahrt seine sittliche Persönlichkeit. Ein solcher könnte ein sittlicher Heros sein, höchste sittliche Größe in sich tragen.

„Oder man denke an den zum Tode Verurteilten, der in letzter Stunde sich wiederfindet. Ernste und tiefe Reue kehre in ihm ein. Sein sittliches Bewußtsein erwache. Es sei gewiß, daß er von da an als ein anderer sich erweise. Aber er hat nun einmal dazu keine Gelegenheit mehr.“[1]

Der reine Utilitarist wird sagen, daß tatsächlich diese Schätzung der Gesinnung nach psychischer Gesetzmäßigkeit erfolgt durch sog. Übertragung von Gefühlen. Reflektiert er aber auf die B e r e c h t i g u n g solcher Wertschätzung, so muß

---

[1] Lipps, l. c. p. 70, 71.

er in einem Fall, wo die Gesinnung sich nicht betätigen kann, dieselbe für wertlos erklären.

Wenn aber auch der reine Utilitarist in diesem Fall der Gesinnung keinen Wert mehr zusprechen kann, sich also konsequenterweise zu dem sittlichen Bewußtsein in Gegensatz setzt, so steht es doch anders mit dem „Eudämonisten". Derselbe wird betonen, daß dann immer noch an eine Gesinnung bestimmter Art sich das Gefühl der innern Befriedigung des guten Gewissens anschließt und hierin bestehe der Wert solcher Gesinnung. Ich habe hier das Wort Eudämonist in Anführungszeichen gesetzt, um anzudeuten, daß ich dasselbe hier in anderer Bedeutung brauche, als in der von uns früher festgesetzten.

Ich spreche hier vom Eudämonisten im Sinne eines Moralphilosophen, der die sittliche Wertschätzung von Glücksgefühlen abhängig sein läßt, welche sich mit den als sittlich gewerteten Handlungen oder Gesinnungen verbinden. Es handelt sich also dabei um Charakteristik einer psychogenetischen Anschauungsweise. Diese Vorstellungsweise ist vereinbar mit der des Eudämonisten in unserm Sinne.

Man sieht, daß man unter einem Eudämonisten mancherlei versteht. Man nennt einen Moralphilosophen gewöhnlich Eudämonist, wenn er das Glück eine Rolle spielen läßt bei der Absicht sittlichen Wollens oder irgend eine beim Effekt oder bei der Genesis sittlichen Wollens, meist ohne sich diese Differenzen zum klaren Bewußtsein zu bringen.

c) Nehmen wir nun selbst Stellung zu dem eudämonistischen Moralprinzip. Ich kennzeichne zunächst meine Stellungnahme mit kurzen Worten dahin: der Eudämonismus charakterisiert in zutreffender Weise gewisse niedere Formen sittlichen Wollens, eignet sich aber nicht zur Charakteristik höherer Formen sittlichen Lebens.

Mit dem Millschen psychologischen Argument für den

Eudämonismus haben wir uns bereits abgefunden. Größere Bedeutung legen wir den objektiven Argumenten von Hume und Mill und dem völkerpsychologischen Argument von Spencer bei. Hume sieht die verschiedenen als sittlich gewerteten Eigenschaften daraufhin an, in welchen Merkmalen sie übereinstimmen, und findet in Eigenschaften, die so different sind, wie Wohlwollen, Gerechtigkeit, Keuschheit, Wahrhaftigkeit kein anderes gemeinsames Merkmal als dies, daß sie zur Förderung des Glücks der menschlichen Gesellschaft (mit Einschluß des Handelnden) dienen.

Das Spencersche Argument lautet: Bei kriegerischen Naturvölkern findet man eine ganz andere Art ethischer Schätzung als bei friedliebenden. Von friedliebenden Stämmen werden besonders geschätzt die Eigenschaften der Gerechtigkeit, des Edelmuts, der Wahrhaftigkeit; von kriegerischen Rache, Lüge, Eroberungslust. Es zeigt sich deutlich, daß diese Differenz der Schätzung von Handlungen als sittlicher davon abhängt, daß unter den verschiedenen Lebensbedingungen differente Eigenschaften zur Förderung des Glücks der Gemeinschaft dienen.

An diesen eudämonistischen Argumenten habe ich nur das eine auszusetzen, daß sie die Tatsache nicht berücksichtigen, daß, wie die biologischen Entwicklungen von Spencer selbst zeigen, Freuden im allgemeinen Korrelativa von dem Organismus förderlichen Funktionen und Leiden im allgemeinen Korrelativa von dem Organismus schädlichen Funktionen sind. Wenn so beide im allgemeinen parallel als Effekte des Handelns auftreten, so fragt es sich, ob die Charakteristik des Systems der Zwecke sittlichen Wollens in bestimmterer Weise durch eine energistische Charakteristik oder eine eudämonistische zu geben ist, und wie es um die Charakteristik des Inhalts der unmittelbaren Zwecke steht. Diese Frage entscheiden wir erst nach Besprechung der energistischen Ethik.

Hier können wir für die Zwecke der Weiterführung unserer Kritik wenigstens soviel bezüglich einzelner Arten des Wollens konstatieren, daß ein Wollen, welches die Förderung geistiger Freude in andern sich als unmittelbaren Zweck setzt und zur Realisierung dieses Zwecks geeignete Mittel wählt, als sittlich gut bezeichnet wird, ebenso wie etwa ein Wollen, welches sich die Förderung des eignen wahren Wohls im Streit mit Augenblickslust zum unmittelbaren Zweck setzt und geeignete Mittel zur Realisierung dieses Zwecks wählt, als gut zu bezeichnen ist. Daß solches Wollen dem System der Zwecke nach sich durch die nicht abnormen Effekte in eudämonistischem Sinne eindeutig charakterisieren läßt, ist nicht zu bezweifeln.

Ich setze nun jenem Wollen, welches auf Förderung geistiger Freude in andern gerichtet ist und kurz gesagt aus selbstlosen Motiven entspringt, ein Wollen gegenüber, das auf Förderung dieser Art des Wollens selbst ausgeht, auf Förderung dieses sittlichen Wollens! Da handelt es sich um einen Zweck, der mit Lustmaßstäben nicht zu messen ist. Drücken wir uns präziser aus, so heißt das: Vergleichen wir mit jenem Wollen, welches die Förderung geistiger, etwa ästhetischer, Freude in andern als nicht abnormen Effekt des Systems der Zwecke des Wollens nach sich zieht und dessen unmittelbarer Zweck diese Förderung ist, wir können auch kurz sagen: dessen unmittelbarer Zweck selbstlos ist — ein Wollen, welches die Förderung solch selbstlosen Wollens geistiger Freude in andern als nicht abnormen Effekt des Wollens des Systems der Zwecke nach sich zieht, und dessen unmittelbarer Zweck auf die Realisierung dieses Effekts gerichtet ist, so haben wir es mit einem jenem durch eudämonistische Bestimmungen charakterisierbaren Wollen nicht vergleichbaren zu tun. Der nicht abnorme Effekt des Wollens des Systems der Zwecke ist durch einen Lustmaßstab nicht mehr zu messen!

Was von der soeben charakterisierten Art sittlichen Wollens gilt, das gilt erst recht von einem Wollen, welches auf Förderung der verschiedenen Arten von sittlicher Selbstachtung gerichtet ist, so der Achtung des Individuums vor sich als einer Persönlichkeit, deren Willensrichtung mit Erfolg auf die Förderung seines dauernden Wohls im Gegensatz zu damit konkurrierender Augenblickslust ausgeht.

Wir kommen also zu dem Resultat, daß die eudämonistische Ethik zwar gewisse Arten des sittlichen Wollens richtig charakterisiert, aber nicht *das* sittliche Wollen, sie charakterisiert richtig jedenfalls gewisse niedere Formen, aber nicht die höheren Gestaltungsformen sittlichen Lebens.

B. Die energistische Ethik.

I. Die energistische Moralphilosophie behauptet, daß beim sittlichen Wollen das Wollen des Systems der Zwecke sich durch die nicht abnormen Effekte charakterisieren lasse, welche in Förderung bestimmter Art von Lebensbetätigung bestehe. Der Hauptvertreter der energistischen Auffassung in der Gegenwart ist Paulsen. Wir wollen uns deshalb im folgenden vor allem über die Auffassung Paulsens orientieren und uns mit ihr auseinandersetzen.

Paulsen setzt die energistische und die eudämonistische Ethik in Gegensatz zu einer Ethik, nach der die Wirkungen der Handlungen oder Handlungsweisen für die Auffassung derselben als sittlicher oder unsittlicher nicht in Betracht kommen, nach der die Qualität des Willens, für sich genommen, die Handlung als sittlich oder nicht sittlich charakterisiert. Mit Rücksicht auf diesen Gegensatz bezeichnet Paulsen die eudämonistische und die energistische Ethik als eine teleologische, die entgegenstehende ethische Theorie als formalistische.[1]

Für uns ist wichtig, zu betonen, daß die gegenwärtige Persönlichkeitsethik die nicht abnormen Effekte sittlichen Wollens nicht ignoriert. Das wird sich uns später bei Besprechung der Entwicklungen des Hauptvertreters dieser Anschauungen in der Gegenwart näher zeigen.

---

[1] Paulsen, System der Ethik, 4. Aufl., p. 200.

Wie die entwickelteren Formen der eudämonistischen Ethik betonen, daß nicht die Wirkung der einzelnen Handlung für die Auffassung derselben als sittlich oder nicht sittlich in Betracht komme, sondern die Wirkung bestimmter Handlungsweisen unter normalen Verhältnissen, so auch die gegenwärtige energistische Ethik.

„Der gewöhnlichen Vorstellung liegt die formalistische Auffassung näher. Handlungen, so wird das gemeine Bewußtsein zunächst zu sagen geneigt sein, werden nicht erst durch ihre Wirkungen sittlich gut oder schlecht, sondern sie sind es an und für sich, die Gesinnung entscheidet über den sittlichen Wert der Tat, nicht die Folgen.“ „Ist Barmherzigkeit an und für sich gut, ohne Rücksicht auf Wirkungen, und so die Bosheit böse? ..... Setzen wir, daß es der Natur der Sache nach ausgeschlossen wäre, daß ein Mensch dem andern Hilfe bringe, setzen wir, daß jeder seinen eignen Planeten bewohnte und zwar fähig wäre, das Elend des Bewohners eines Nachbarplaneten zu sehen, aber schlechterdings unfähig, ihm zu Hilfe zu kommen, wäre auch dann das Mitleid gut? Würden wir nicht sagen: es ist nicht gut, daß er mitleidet, es ist eine verderbliche Verdoppelung des Leidens, es wäre zu wünschen, daß er die Fähigkeit verlöre, den Jammer des andern zu sehen? — Aber er bliebe doch ein guter Mensch. — Sicherlich; aber damit wäre stillschweigends wieder hinzugedacht: wenn er nahe wäre und helfen könnte, dann wäre seine Gegenwart wohltätig. Es geht uns hier wie im Theoretischen: einen regelmäßig und notwendig vorausgesetzten Beziehungspunkt lassen wir außer acht. Wir sagen: die Sterne sind leuchtende Punkte und meinen, ihnen damit eine absolute Eigenschaft beizulegen. Erst die erkenntnistheoretische Reflexion überzeugt uns, daß dies Urteil einen Beziehungspunkt voraussetzt, nämlich ein lichtempfindliches Auge. Auch hier wird die gemeine Meinung sagen: aber die Sterne

würden doch leuchten, auch wenn alle Augen sich schlössen. Gewiß; aber das bedeutet doch nichts anderes als: wenn wieder ein Auge aufgetan würde, dann würde es sie sehen. Wenn es Augen überhaupt nicht gäbe, dann gäbe es auch keine leuchtenden Punkte. So, wenn es keine Wirkung von Mensch zu Mensch gäbe, wenn sie gegeneinander metaphysisch isoliert wären, wie leibnizische Monaden, dann wären es absolut sinnleere Aussagen: Bosheit sei böse und Barmherzigkeit sei gut. Bosheit und Barmherzigkeit wären dann sinnlose Wörter."[1]

Gut und böse ist also nach Paulsen eine Handlungsweise, je nachdem sie „ihrer Natur nach" für die Lebensbetätigung günstige oder ungünstige Wirkungen hervorzubringen tendiert. Von einer Handlungsweise kann man aber sagen, daß sie „ihrer Natur nach" für die Lebensbetätigung günstige oder ungünstige Wirkungen hervorzubringen tendiere, wenn sie diese Wirkungen unter der Bedingung erzeugt, daß sie selbst allein den Erfolg bestimmt. Die gewöhnliche Auffassung übersieht hier einen Beziehungspunkt der Handlungen, der sich uns in der Erfahrung konstant darbietet.

Von der objektiv-materialen Wertung der Handlung unterscheidet Paulsen die subjektiv-formale Wertung des Motivs der Handlungen, der Gesinnung. Dabei macht er keinen Unterschied zwischen dem Urteil über den Wert des Motivs der Handlung und dem Urteil über die Gesinnung, über den Wert der Person.[2]

Die Beurteilung einer Handlung nach diesen zwei verschiedenen Gesichtspunkten, dem objektiven und subjektiven, fällt häufig different aus. So billigen wir häufig das Motiv, die Gesinnung des Handelnden, ohne die Handlung billigen zu können.

---

[1] Paulsen, l. c. I, p. 205, 206.

[2] L. c. I, p. 206, 207.

Die Beurteilung nach dem subjektiv-formalen Gesichtspunkt läßt sich nach Paulsen näher so charakterisieren, daß man sagt, eine Handlung ist gut, „sofern sie aus einem von Pflichtbewußtsein bestimmten Willen stammt“ — oder mit andern Worten „gewissenhaft handeln ist sittlich gut“.

Diese subjektiv-formale Beurteilung soll nun aber in letzter Linie auf die Prinzipien, auf welche sich die objektiv-materiale gründet, zurückführen. „Warum ist Gewissenhaftigkeit gut? Oder ist das eine sinnlose Frage? Ich meine doch nicht: Gewissenhaftigkeit ist objektiv gut, so wird der Moralphilosoph finden, weil das Gewissen das Verhalten des einzelnen im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu bestimmen tendiert.“

Nach Vollzug dieser Reduktion formuliert Paulsen seine Auffassung folgendermaßen:

„Über den Wert der menschlichen Handlungs- und Verhaltungsweisen wird zuletzt aus ihrer Beziehung zu einem letzten und höchsten Ziel oder Gut, bestehend in einer vollkommnen Wesensgestaltung und Lebensbetätigung entschieden; und auch der Wert eines guten, durch Pflichtgefühl bestimmten Willens beruht in letzter Absicht darauf, daß er eine Bewegkraft ist, das Handeln in dem Sinne jenes höchsten Guts zu bestimmen.“

II. a) Paulsen illustriert nun weiter seine Auffassung durch Widerlegung einiger möglicher Einwände. Zunächst könnte jemand vielleicht sagen: das entwickelte Moralprinzip akzeptiere im Grunde genommen den Satz: der Zweck heiligt die Mittel, da ja Handlungsweisen als sittlich bezeichnet werden, welche als Mittel zum Zweck der Förderung einer vollkommnen Lebensgestaltung dienen. Das sei aber doch wohl ein unsittliches Prinzip. Paulsen antwortet mit einer Distinktion. Wo wir eine Anwendung des Satzes: der Zweck heiligt die

Mittel verwerfen, handelt es sich um irgend welche Einzelzwecke. Dem gegenüber können wir sagen, daß der Zweck die Mittel heiligt; nämlich der oben als sittlicher Endzweck bezeichnete Zweck: vollkommene Lebensgestaltung der Menschheit. Darüber, daß eine Handlung, die diesem Zweck als Mittel dient, gut ist, besteht kein Zweifel, zweifeln kann man nur, ob es Handlungen gibt, die diesem Zweck als Mittel dienen und zugleich den anerkannten sittlichen Einzelnormen widersprechen. Es gibt eine Reihe von Einzelnormen,[1] bei denen sehr deutlich hervortritt, daß die einzelnen als sittlich gewerteten Handlungsweisen nur dadurch, daß sie als Mittel zu jenem Zweck dienen, ihre sittliche Sanktion erhalten. „Wäre die Tötung eines Menschen an und für sich böse, so könnte ein Gebot des Staates sie nicht gut machen; es kann ja nicht aus schwarz weiß machen oder die Natur der Dinge ändern."[2] Wie steht es nun mit der Frage, ob durch Anwendung dieses Prinzips sich in Einzelfällen Bestimmungen ergeben, welche sittlichen Normen widerstreiten?

Hier verweist Paulsen zunächst darauf, daß wir ja doch die Wirkungen einer bestimmten Handlung nicht mit Sicherheit vorausberechnen können. „Die Rechnung, ob eine bestimmte Handlung von dieser Art, z. B. die Tötung eines Volksverderbers, eines Aufrührers, eines Tyrannen durch einen Privatmann, für das Wohl der Menschheit oder auch nur für die dauernde Wohlfahrt dieses einen Volkes nur günstige oder doch überwiegend günstige Wirkungen haben werde, läßt sich niemals ausführen. Zur Zeit, als Napoleon I. mit eiserner Faust die Völker Europas niederwarf, ist der Gedanke, ihn zu töten, um dadurch zum Erretter der geknechteten Völker zu werden, gewiß mehr als einmal durch den Sinn

[1] Paulsen, l. c. I, p. 213.
[2] Paulsen, ibidem.

eines beherzten Mannes gegangen. Nehmen wir an, es wäre einem gelungen, etwa im Jahre 1808 in Erfurt mit Aufopferung des eignen Lebens den Kaiser tödlich zu treffen. Hätte er der Menschheit, hätte er den unterdrückten und mißhandelten Völkern einen Dienst geleistet? Unter den Zeitgenossen würden vermutlich viele so gefühlt haben. Wir werden jetzt doch geneigt sein, zu sagen: es ist gut, daß es nicht geschehen ist. Es ist gut, daß die Völker Europas in offenem, ehrlichen Kampfe ihre Freiheit haben erringen müssen. Wäre Napoleon durch Mörderhand gefallen, so hätte nicht nur das Beispiel noch jahrhundertelang verwirrend auf das moralische Urteil, störend auf das Verhältnis der Völker einwirken mögen, es hätte auch das deutsche Volk nicht jene innere Wiedergeburt erlebt, die ihm zuerst nationales Bewußtsein, endlich auch im neuen Reich politische Existenz wiedergegeben hat. Allerdings, beweisen oder gleichsam ausrechnen läßt sich auch so die Sache nicht."[1]

Nur über die Wirkungen bestimmter Handlungsweisen läßt sich etwas festes ausmachen. Aber man muß doch zugeben, daß Fälle eintreten können, in denen eine Abweichung von der geltenden sittlichen Norm im Einzelfall zur Notwendigkeit wird. Nicht jeder Bruch des formellen Rechts von seiten eines Staatsmanns wird von dem Historiker mißbilligt, und ähnlich steht es auf dem speziell sittlichen Gebiet. „Die Männer, durch welche große Wendungen im geschichtlichen Leben herbeigeführt worden sind, haben meist auf die eine oder andere Weise die sichere Straße der allgemeinen Moral oder des Rechts verlassen."

Im Interesse der energistischen Auffassung möchte ich hier hervorheben, daß solche Abweichungen von der allgemeinen Moral sich nicht immer als Anwendung des höchsten

---

[1] Paulsen, l. c. I, p. 214 u. 215.

Zweckprinzips auf eine bestimmte Handlung darstellen, sondern z. T. eine Anwendung desselben auf bestimmte Handlungsweisen sind. Damit gewinnen solche Widersprüche gegen die allgemeine Moral eine ganz andere Dignität. In diesem Fall würde es sich um einen Gegensatz zwischen den tatsächlich geltenden Sittengeboten und den eigentlich gültigen sittlichen Einzelvorschriften handeln, einen Gegensatz, der durch Änderung der Lebensbedingungen bedingt ist.

b) Man könnte weiter gegen das entwickelte Moralprinzip einwenden, daß doch tatsächlich von dem sittlichen Gefühl den einzelnen Handlungen „absolute Bedeutsamkeit" beigelegt wird — auch da, wo die ungünstigen Wirkungen dieser Einzelhandlungen geringfügig erscheinen. „Pestalozzi erzählt in Lienhard und Gertrud, wie der älteste der hungernden Knaben des Maurers von dem Acker des reichen Nachbars ein paar Kartoffeln holt, sie in der Asche brät und dann mit seinen Geschwistern teilt. Die alte, todkrank zu Bett liegende Großmutter merkt es und gerät in die höchste Angst und Aufregung; sie kann erst ruhig sterben, als der Knabe dem Nachbar gebeichtet und dessen Verzeihung erlangt hat. Wie unangemessen, so könnte man sagen, ist hier, wenn jene Moral recht hat, die Größe der Gefühlserregung zu der Geringfügigkeit des Schadens; dem Nachbar werden die paar Kartoffeln nicht fehlen, und eine Lockerung der Eigentumsordnung von ihrer Wegnahme durch einen Knaben zu besorgen, ist doch auch eine etwas phantastische Befürchtung. Wenn also, so könnte man fortfahren, die Sache ins Praktische wendend, diese Betrachtungsweise allgemein würde, so müßte sie eine Lockerung der Autorität der Sittengesetze, eine Minderung der Scheu vor Übertretungen zur Folge haben."[1] Darauf ist zu antworten, daß die einzelnen Hand-

[1] Paulsen, l. c. I, p. 218.

lungen eine Tendenz haben, in dem Handelnden einen Habitus zu begründen und ebenso in den angrenzenden Individuen.

c) Paulsen beschäftigt sich sodann eingehend mit Besprechung des Einwandes: die Förderung der fremden Lebensbetätigungen könne der Handelnde nicht unmittelbar wollen, er könne sie nur wollen, sofern eine solche Förderung zugleich als mit Förderung des Eigenwohls verbunden aufgefaßt werde oder wenn hier ein übernatürliches Prinzip wirksam werde. Darnach würde das hier aufgestellte Prinzip unerfüllbare Forderungen stellen. Paulsen polemisiert hier gegen Hobbes und Schopenhauer.[1]

Gegen diese Behauptung ist geltend zu machen, daß tatsächlich kein normaler Mensch gegen fremdes Wohl und Wehe ganz unempfindlich ist, daß auch keiner ganz gleichgültig ist gegen das Ergehen der Gesamtheit, der er angehört. Die Verteidigung des Egoismus ist nur dann berechtigt, wenn man mit Egoismus etwas anderes meint, als was gewöhnlich darunter verstanden wird. Bezeichnet man Handlungen als egoistisch, sofern bei denselben in dem Ich Gefühle erzeugt werden, welche als Triebfedern der Handlung wirken, so ist allerdings jede Handlung egoistisch. Aber wir sprechen ja in ganz anderm Sinne von Egoismus: im Sinne einer Unfähigkeit, sich durch die Rücksichtnahme auf das Wohl und Wehe anderer in seinen Handlungen bestimmen zu lassen.

Sodann ist hier zu berücksichtigen, daß bei einer Handlung meist verschiedene Motive zusammenwirken. „War bei Leonidas und seiner Schar das Motiv ein egoistisches oder altruistisches? Die Frage ist ja unsinnig und will spalten, was gar nicht getrennt werden kann; gewiß, sie kämpfen für ihr Land und nicht für ein fremdes; andererseits, sie kämpfen und fallen für den eignen Ruhm, aber ihr Ruhm ist zugleich

---

[1] L. c. I, p. 222, 224.

Spartas Ruhm; wie könnte man hier Eigenes oder Fremdes unterscheiden wollen? Und so kann man nun sagen: jede Selbstaufopferung ist zugleich Selbsterhaltung, nämlich Erhaltung des ideellen Selbst: daß ich selbst mich opfere, daß ich mein Leben im Kampf als Einsatz wagen kann für ein Gut, das ich für größer achte als mein Leben, das ist ja die stolzeste Selbstbejahung. Eine Aufopferung aber, die ich rein passiv erlitten, die wäre nicht meine Tat und also auch nicht Selbstaufopferung. Also ist immer auch ein selbstisches, egoistisches Moment darin, ein ‚selbstloses' Handeln ist ein innerer Widerspruch. Das Selbst ist immer dabei beteiligt, es opfert ein Gut nur für ein größeres Gut, den Besitz für die Ehre, den guten Namen für das gute Gewissen, das Leben für die Freiheit und Ehre seines Volkes. Umgekehrt, der Verräter opfert den Freund oder die Ehre oder das Volk um dreißig Silberlinge; er hätte die Silberlinge ja auch lieber ohne das Opfer. Der Unterschied liegt bloß in der Wertordnung der Güter; und dadurch wird also der Wert des Menschen zugleich bestimmt; in der Wertordnung, die er den Gütern gibt, kommt sein eigner Wert, seine tiefste Willensrichtung zur Erscheinung."[1] — In dieser Entwicklung ist übrigens, wie man sieht, der Begriff egoistisch nicht in dem früher gegenüber mißbräuchlicher Anwendung fixierten Sinne des Worts genommen. Es wurde doch Egoismus als die Unfähigkeit bestimmt, „sich fremdes Unglück zu Herzen zu nehmen mit eigenem Schmerz, oder über fremdes Wohlergehen sich selber zu freuen".[2]

d) Paulsen verteidigt sodann die energistische Moralphilosophie gegen die „eudämonistische". Er läßt den „Eudämonismus" sagen: Lust ist das absolut Wertvolle. Das

---

[1] L. c. p. 360.
[2] L. c. p. 225.

einzige, was unmittelbar begehrt wird, ist Lust oder Befreiung von Schmerz, alles andere wird nur indirekt begehrt: als Mittel zum Zweck der Realisierung der Lust. Man sieht, hier ist vom Eudämonismus der Absicht die Rede — oder anders ausgedrückt, von Bestimmungen, welche die gegenwärtigen Eudämonisten in unserm Sinn des Worts über den unmittelbaren Zweck des sittlichen Wollens machen, wenn auch allerdings andere Vorstellungsweisen über den unmittelbaren Zweck des Wollens mit dem Eudämonismus vereinbar sind.

Wie steht es nun mit dieser von Paulsen als eudämonistisch oder hedonistisch bezeichneten Auffassung? Paulsen sucht dagegen zu zeigen, daß der Wille nicht auf Lust gerichtet ist, und daß die Lust nicht als das Treibende in unsern Handlungen anzusehen ist, sondern in der Natur des Menschen angelegte „Triebe", welche nach Betätigung drängen, denen gegenüber auch die Vorstellung des Gewollten meist sekundär auftritt; Lust aber erwachse erst aus der Betätigung der im Individuum angelegten Kräfte selbst. Sehen wir uns unsere einzelnen Handlungen näher an. „Wir setzen uns hungrig zu Tisch. Ist Lust unser Zweck, zu dem sich das Essen ... als ein an sich gleichgültiges Mittel verhält? Der Musikliebhaber geht in ein Konzert; ist Lust sein Zweck und Musik das Mittel? Hat Goethe — nach der Formel Benthams, daß jedes menschliche Wesen bei jeder Betätigung jederzeit den Weg einschlägt, der nach seiner jedesmaligen Ansicht in dem Augenblick den größten Beitrag zu seinem Maximum von Lustgefühlen verspricht — als Mittel zu seinem Glücksmaximum gewählt: Dichtungen in gebundener und ungebundener Rede, Liebesverhältnisse mit Mädchen und Frauen, Geschäfte und Reisen, naturwissenschaftliche und geschichtliche Untersuchungen? — Nun, das ist ja absurd, und niemand wird es sagen wollen. Sondern in seiner Natur lagen Triebe und Kräfte, als Triebkräfte, die im Pflanzenkeim eingeschlossen

liegen .... Der Trieb und das Verlangen der Betätigung war vor aller Vorstellung von Lust, nicht umgekehrt, die Vorstellung von Lust vor dem Trieb, ihn erst hervorbringend oder erweckend. Nur bei dem blasierten und ruinierten Müßiggänger mag so etwas vorkommen, daß er erst ein allgemeines Verlangen nach Lust empfindet und sich dann umsieht nach irgend welchen Mitteln, Lust zu erzeugen. Bei dem gesunden Menschen ist es nicht so."[1] „Eine Vorstellung der Sache geht dem Verlangen, wenigstens oft, vorher."[2] „Übrigens ist noch zu sagen, daß in der Regel das Verlangen auch die Vorstellung der Sache erst hervortreibt." Sodann entwickelt Paulsen, daß die Vorstellung von Lust keine Triebkraft für den Willen darstellt. Wäre sie das, dann müßte sie um so stärker wirken, je stärker die Vorstellung von Lust ist. Wir müßten also erwarten, daß nach der Mahlzeit die Vorstellung von Lust den Willen am stärksten beeinflußte. Das widerspricht aber in der deutlichsten Weise der Erfahrung.

Ich meine, der Lusttheoretiker wird sich schwerlich durch diese Entwicklung überzeugen lassen, daß in der Lust keine Triebkraft für das Handeln gegeben ist. Er wird sagen: das gedachte Individuum hat nach der Mahlzeit eine Sättigungsempfindung und hat die Erfahrung gemacht, daß beim Vorhandensein derselben eine weitere Nahrungsaufnahme Unlustgefühle nach sich zieht. Es werden sich also in dieser Situation mit der Vorstellung der weitern Nahrungsaufnahme reproduzierte Unlustgefühle verbinden. Weiter wird der Lusttheoretiker geltend machen, daß, wenn sich an die Vorstellung einer Sache ein Verlangen anschließt (welchen Fall ja Paulsen auch vorgesehen hat), sich doch jedenfalls die Vorstellung der Sache mit einem Lustgefühle, einem reproduzierten Lust-

---

[1] L. c. I, p. 231.
[2] L. c. I, p. 232.

gefühl, verbindet und daß dies nun als Triebkraft wirke. Wo aber der Betätigungsdrang primär ist gegenüber der Vorstellung des Gewollten, da wird er sagen: das Primäre ist genauer besehen eine bestimmte Art von Unlust, die sich als aktiv durch die mit ihr verbundenen Spannungsempfindungen charakterisiert. Hat das Individuum Erfahrungen über mögliche Beseitigung dieser Unlust gemacht, so wirkt diese Unlust auf die Reproduktion der Vorstellung der hierzu geeigneten Handlung, an diese Vorstellung schließt sich auf Grund jener Erfahrungen ein reproduziertes Lustgefühl an, dessen Intensität durch Kontrast zu der vorhandenen Unlust noch gesteigert wird, und dieses Lustgefühl wirkt als treibende Kraft. An dieser Entwicklung, die wir im Sinne eines Lusttheoretikers machen, ist jedenfalls so viel richtig, daß die Lust, welche sich mit der Vorstellung der auszuführenden Handlung beim Wollen verbindet, zu den treibenden Kräften gehört. In anderer Beziehung ist diese Auffassung jedenfalls einseitig.[1]

Doch jene psychologische Stellungnahme Paulsens wäre hier gar nicht nötig gewesen! Gegen die Richtigkeit der Verwerfung der Behauptung, daß die Lust vorgestellter Zweck alles Wollens sei, ist noch nichts ausgemacht, wenn zugestanden werden müßte, daß die Lust als eine oder als die treibende Kraft beim Wollen wirkt. Auch wenn die Lust treibende Kraft des Wollens ist, so braucht sie doch noch nicht vorgestellter Zweck des Wollens zu sein. Die Richtigkeit der Verwerfung selbst aber kann mit Hinweis auf deutliche psychische Tatbestände erwiesen werden. Die Vorstellung einer bestimmten Handlung kann sich mit Lust verbinden, ohne daß diese Lust selbst gewollt ist, ohne daß die Lust in die Zweckvorstellung aufgenommen ist. Die Vorstellung bestimmter intellektueller

[1] Störring, Vorl. üb. Psychopathologie in ihrer Bedeutung f. d. norm. Psychol. p. 445ff.

Betätigung, zu der ich gerade Neigung habe, verbindet sich mit Lust. Aber ich kann ja doch diese intellektuelle Betätigung wollen, ohne die Lust zu wollen. Ich habe dann eben nur die intellektuelle Betätigung in meine Zweckvorstellung aufgenommen. Das hat übrigens schon Aristoteles erkannt.[1]

Wenn nun jemand trotzdem behauptete, daß wir doch tatsächlich nur erstreben, was uns Befriedigung bringt oder zu bringen verspricht, so gibt Paulsen zu, daß ohne Befriedigung des Willens die sittlichen Wertschätzungen nicht möglich wären. Die Befriedigung stehe in so naher Beziehung zum Willen, daß die Frage: was ist der letzte Zweck des Willens? identisch sei mit der Frage: wodurch wird der Wille zuletzt befriedigt? Auf diese Frage könne man aber doch offenbar nicht antworten: durch Befriedigung, das wäre ja eine rein tautologische Auskunft, sondern man müsse einen objektiven Inhalt angeben, der die Befriedigung erzeuge. „Auf die Frage, was ist das letzte Ziel des Willens? ist die Antwort: Befriedigung ist das letzte Ziel, eine reine Tautologie; nicht anders als wenn man auf die Frage, wodurch wird der Wille zuletzt befriedigt? antwortete, durch Befriedigung. Freilich ist das wahr; aber schwerlich wird ein Fragender durch solche Auskunft sich belehrt finden; was er wissen will, ist: welcher objektive Inhalt ist es, der den Willen befriedigt."

Diese Tautologie ist offenbar von der Identifikation der Frage: was ist der letzte Zweck des Willens? und wodurch wird der Wille zuletzt befriedigt? abhängig. Die Berechtigung zu dieser Identifikation stellt aber gerade den Streitpunkt dar. Denn der „Hedonist" wird doch nicht zugeben, daß das, wodurch der Wille befriedigt wird, den letzten Zweck des Willens darstellt. —

[1] Aristoteles, Nikomachische Ethik B. 10, Kap. 2, 1174, a, 4 ff.

Eine Modifikation der hedonistischen Auffassung geht dahin, daß nicht Lust, sondern Befreiung von Schmerz Ziel des Strebens sei. „Es gibt eine andere Form, in der die hedonistische Ansicht auftritt, die negative: nicht vorgestellte Lust, aber gefühlter Schmerz oder Unbehagen sei den lebenden Wesen der regelmäßige Antrieb zur Betätigung. Befreiung von Schmerz sei es also, worauf im Grunde das Streben immer und überall gerichtet sei."

Welche Stellung nimmt nun Paulsen zu dieser Auffassung ein? Er entwickelt, daß allerdings in manchen Fällen Schmerz und Unbehagen das Motiv des Strebens sei. Das gelte aber doch nicht für alle Fälle. „War es ein Unbehagen, das Goethe zum Dichten und Dürer zum Zeichnen trieb? Ist es ein Schmerz, der das Kind zum Spiele nötigt? Mir scheint, das kann man doch nicht eigentlich sagen; sondern der Trieb ist zunächst ohne Schmerz, dieser kommt erst, wenn er nicht befriedigt wird; er ist sehr oft noch gar nicht in Sicht, wenn der Trieb schon zur Betätigung führt. Der Bauer wartet den Hunger nicht ab, um sich durch ihn zur Bestellung seines Ackers antreiben zu lassen; er sieht die Sonne höher steigen, er atmet Frühlingsluft und kann es kaum erwarten, hinauszuziehen. Ist das ein Schmerzgefühl?"

Bezüglich der hier bekämpften Anschauung bemerken wir: Eine Auffassung charakterisiert sich noch nicht dadurch als hedonistisch, daß sie gefühlten Schmerz und Unbehagen als die treibende Kraft zum Wollen anspricht. Denn mit dieser Ansicht braucht sich nicht die Anschauung zu verbinden, daß das Streben auf Befreiung von Schmerz gerichtet ist. Auch wenn Unlust, Unbehagen treibender Faktor in einer Willenshandlung ist, braucht die Befreiung von dieser Unlust nicht in die Zweckvorstellung aufgenommen, Gegenstand des Willens zu sein. Unlust kann mir die Vorstellung einer bestimmten Art von Betätigung aufdrängen und den treibenden

Faktor zur Realisierung dieser Betätigung abgeben, ohne daß die Absicht auftritt, mich von der Unlust zu befreien.

Paulsen bekämpft weiter die hedonistische Lehre, daß der letzte Zweck lustvolle Betätigung sei, wobei aber eine bestimmte Art von Betätigung gewollt wird, weil sie lustvoll ist. Gegen diese Auffassung wird geltend gemacht, daß auch Betätigung gewollt wird, die Schmerzen bringt. Paulsen zitiert hier eine interessante Stelle aus Carlyles Buch über Helden und Heldenverehrung: „Es ist eine Verleumdung der Menschheit, zu sagen, daß sie zu heldenmütiger Tätigkeit geweckt werde durch Gemächlichkeit, Aussicht auf Vergnügen, Belohnung, durch Zuckerwerk in dieser Welt oder in der andern. Im gemeinsten Sterblichen liegt etwas Edleres. Der arme, fluchende Soldat, gemietet, um erschossen zu werden, hat seine Soldatenehre außer dem Drillkommando und den 5 Groschen täglich. Nicht Süßigkeiten zu kosten, sondern Edles und Tüchtiges zu leisten und sich unter Gottes Himmel als einen gottgeschaffenen Menschen zu bewähren, ist es, wonach den ärmsten Sohn Adams dunkel verlangt. Zeige ihm den Weg dazu, und der stumpfeste Handlanger wird zu einem Helden entflammt. Mühsal, Verleugnung, Märtyrertum, Tod, das sind die Lockungen, die auf das menschliche Herz wirken."

Die in dieser Richtung gehenden Entwicklungen Paulsens akzeptiere ich vollständig. Nur glaube ich, konstatieren zu können, daß das Wollen der Betätigung um der Lust willen jedenfalls in manchen Fällen sich findet, allerdings ist das Wollen der Betätigung, wie ich früher entwickelte, die effektvollere Art des Wollens, und diejenige, welche eine kräftigere sympathische Wertschätzung erfährt.[1]

---

[1] Störring, Moralphilosophische Streitfragen p. 51; 71 u. 72; 86 u. 87; 91.

Für seine Auffassung des ethischen Tatbestandes führt Paulsen sodann biologische Betrachtungen ins Feld.

Der Schmerz schützt das Individuum vor weiteren Schädigungen, indem er dasselbe zu Flucht und Abwehr antreibt, der Schmerz dient also, kurz gesagt, dem Individuum als „Warnung“. Dagegen wirkt die Lust im Leben des Individuums als „Lockung“, in der Lust wird das Individuum einer Lebensförderung inne, die durch eine bestimmte Funktion des Organismus gesetzt ist. Die biologische Bedeutung der Intelligenz bestand ursprünglich darin, in vollkommenerer Weise zu leisten, was auch das Gefühl leistet; die Sinnesempfindungen können deshalb von diesem Gesichtspunkte aus als Antizipationen des Gefühls bezeichnet werden; auch die Betätigung des Verstandes geht ursprünglich dahin, das Individuum über das Zuträgliche und Unzuträgliche zu unterrichten.

Der Schmerz dient also im tierischen Leben zum Schutz vor tiefer gehender Schädigung des Lebens, indem das Individuum sich in demselben einer Lebensbedrohung inne wird und darauf mit Flucht oder Abwehr reagiert. Die Lust dient im tierischen Leben zur Förderung der Lebensentwicklung, indem das Individuum sich in derselben einer Lebensförderung inne wird und sich diesen psychischen Zustand als „Lockung“ dienen läßt. Die Lust, sagt also der Biologe, ist nicht selbst ein Gut, sondern Anzeichen eines erreichten Guten. Der Biologe faßt also die Bedeutung der Lust im Sinne des energistischen Moralphilosophen auf, aber nicht im Sinne des Hedonisten.

Wenn gesagt wird, daß in dem Schmerz sich das Individuum der Lebensbedrohung inne wird, in der Lust einer Lebensförderung, so könnte diese Bestimmung als eine reflexionspsychologische aufgefaßt werden: in der Lust ist ja doch nicht das Bewußtsein der Lebensförderung und im

Schmerz nicht das Bewußtsein der Lebensbedrohung gegeben, sondern Lust scheint sich mit einer durch eine Funktion gesetzten objektiven Lebensförderung zu verbinden, Schmerz mit einer Funktion, die objektiv genommen eine Beeinträchtigung der Lebensentwicklung darstellt. — Wir verstehen sodann nicht recht, wie Paulsen die Lust als Lockung für das Individuum auffassen kann, wo doch eine frühere Entwicklung dahin ging, daß die Lust nicht als Triebfeder des Willens aufzufassen sei. Bei Besprechung der Antizipationen der Gefühle macht er ebenfalls im Sinne der erstbezeichneten Auffassung gehende Bestimmungen: „Der Geschmack ist eine Art Vorverdauung, er entscheidet über die Geeignetheit eines Gegenstandes zur Nahrung, bevor er in den Körper aufgenommen wird. Geschmack ist das spezifische Gefühl, welches die Funktion der Nahrungsaufnahme, und zwar entsprechend der verschiedenen Natur der Nahrung, oder genauer, des auf der Zunge eingeleiteten Assimilationsprozesses begleitet: er ist stets entweder angenehm oder unangenehm, und also zugleich impulsiver oder adversativer Willensantrieb.“[1]

Der allgemeine Gedanke aber, der sich in dieser Entwicklung ausspricht, daß sich uns bei Betrachtung des tierischen Lebens nicht Lust, sondern Förderung der Lebensbetätigung als Ziel der Entwicklung darstellt, stimmt mit einer Entwicklung von Darwin überein, die Paulsen für sich anführt: „Was die niederen Tiere betrifft, so scheint es viel passender, zu sagen, daß ihre sozialen Instinkte in Richtung auf das allgemeine Beste, als in Richtung auf das allgemeine Glück der Art sich entwickelt haben. Der Ausdruck allgemeines Bestes kann definiert werden als die Bezeichnung für die Erzielung der größtmöglichen Zahl von Individuen in voller Kraft und Gesundheit und mit allen Fähigkeiten in vollkommner

[1] L. c. I, p. 243.

Ausbildung, und zwar unter den Lebensbedingungen, denen sie ausgesetzt sind. Da ohne allen Zweifel die sozialen Instinkte der Menschen in nahezu derselben Reihe entwickelt worden sind, so würde es wohl ratsam sein, dieselbe Definition zu benutzen und als Maßstab für die Moral eher das allgemeine Beste oder die Wohlfahrt als das allgemeine Glück anzunehmen."[1]

Paulsen sucht weiter zu zeigen, daß nicht bloß, wie sich bis jetzt ergeben hat, der Wille nicht auf die Lust als letztes Ziel gerichtet sei, sondern daß auch das wertschätzende Urteil des unbeteiligten Betrachters von Handlungen anderer nicht in der Lust als solcher den Wert des Lebens sehen könne.[2] Lust erweise sich dabei nur als wertvoll, sofern sie Wirkung tüchtiger Tätigkeit sei, „sie erscheint uns schmachvoll, wenn sie durch Reizung der sinnlichen, niederen Seite unseres Wesens bei gleichzeitiger Unterdrückung der höheren geistigen Anlagen erreicht werde".

Der Hedonist würde gegen diese Entwicklung zunächst einwenden, daß er nicht Lust schlechthin als letztes Ziel des Handelns betrachte, sondern sinnliche und geistige Lust mit Bevorzugung der geistigen bei Konkurrenz mit der sinnlichen. Ich habe an anderm Orte, bei Rechenschaftsablegung über die Genesis der sittlichen Wertschätzungen[3] gezeigt, daß man die Bevorzugung der geistigen Lust vor der sinnlichen von den Voraussetzungen aus, mit denen der Hedonist operiert, verständlich machen kann.

Ich stellte dort weiter fest, daß der Betrachter eine sympathische Wertung einer bestimmten Art von Betätigung, etwa kraftvoller Betätigung, als solcher vollziehen kann und daß sich die Wertschätzung der Förderung von Lebensbetätigung

---

[1] Darwin, Abstammung d. Menschen, Kap. 3 Schlußbem.

[2] L. c. I, p. 245 ff.

[3] Moralphil. Streitfr. p. 50 ff.

zu einer kräftigeren gestalten kann, als die Wertschätzung der Förderung der entsprechenden Lust. —

III. Wir hätten nun bezüglich des energistischen Moralprinzips weiter zu fragen, wie nach demselben die Abwägung fremder Interessen gegenüber den eigenen zu vollziehen ist. Geht jederzeit im Sinne des kollektiven Utilitarismus das größte Interesse dem kleineren voran, ohne Rücksicht darauf, ob das eigene oder das fremde Interesse das größere ist? Darauf ist zu antworten, daß hier nicht ein so einfaches Rechenexempel vorliegt, wie das nach manchem Eudämonisten der Fall zu sein scheint. Die Glücksgefühle sind doch vor allem von gelingender Tätigkeit abhängig und deshalb nicht so ohne weiteres als so und so große Faktoren in Rechnung zu setzen. Sodann ist jedenfalls bei unsern tatsächlichen sittlichen Wertungen folgende deutlich erkennbare Naturordnung der Zwecke wirksam: „Erst kommen die mir durch Lebensberuf und Stellung auferlegten Pflichten, sodann die Pflichten, welche mir durch besondere Verhältnisse zu andern auferlegt sind, in letzter Linie erst kommen gelegentliche Beziehungen zu beliebigen. Mögen an und für sich die Interessen der letzteren größer sein, für die Bestimmung meiner Tätigkeit ist die Entfernung von dem Ich, dem Mittelpunkt meiner Tätigkeit, immer mitentscheidend und in der Regel maßgebend. Daß wir tatsächlich im Handeln hierdurch geleitet werden, ist offenbar: jedes Ich, so könnte man sagen, ordnet alle andern um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand von diesem Mittelpunkt verlieren ihm die Interessen der andern an Gewicht oder Bewegkraft."[1] In dieser Naturordnung der Zwecke erblickt Paulsen zugleich eine teleologische Notwendigkeit; der Versuch einer Wertung der Interessen nach ihrer objektiven Größe würde unsere

[1] L. c. I, p. 363.

Handlungsfähigkeit beeinträchtigen, „Zerstreuung“ unseres Wesens bedingen. Mit dieser Charakteristik der beschriebenen Naturordnung der Zwecke als einer teleologisch notwendigen ist zugleich — fügen wir hinzu — diese Naturordnung der Zwecke als von dem aufgestellten Moralprinzip aus gefordert erwiesen.

Ich halte diese Bestimmungen von Paulsen über die Ableitung von Einzelbestimmungen aus dem allgemeinen Moralprinzip für außerordentlich wertvoll.

IV. Wir haben uns jetzt zur Besprechung der genaueren Bestimmungen der energistischen Ethik über die Art der beim sittlichen Handeln geförderten Lebensbetätigung und der unmittelbaren Zwecke des Handelns zu wenden.

Der einzelne Mensch macht sich zum Ziel seines Strebens ein in den allgemeinsten Zügen so und so gestaltetes Leben, er operiert also gewissermaßen mit einem Ideal der Lebensgestaltung.

> Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll,
> So lang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.
>
> (Rückert.)

Man kann aber nicht bloß von einem Ideal des einzelnen Menschen sprechen, sondern auch von einem Ideal einer ganzen Kultur- und Völkerwelt; hält man verschiedene Kulturperioden gegeneinander, so wird man in denselben differente Kulturideale dargestellt finden. Auf die Realisierung welches Ideals sich der Wille richtet, das zeigt sich hier besonders deutlich: ein Volk will nicht so sehr Glückseligkeit als Freiheit, Macht und Entwicklung; es erstrebt die Realisierung dieser seiner Zwecke, ohne zu fragen, ob zu erwarten ist, daß bei Verfolgung derselben ein Glücksmaximum zustande gebracht wird.

Alle einzelnen Lebensbetätigungen des Menschen sind Selbstzweck und Mittel zum Zweck zugleich: Mittel zum Zweck

der Funktion des körperlich-psychischen Ganzen, geradeso wie im rein körperlichen Leben die Funktionen eines einzelnen Organs Selbstzweck und zugleich Mittel zum Zweck des Funktionierens des Gesamtorganismus sind. — Diesen einzelnen Lebensbetätigungen muß aber eine differente Wertung zuteil werden. Das hat schon Aristoteles erkannt, indem er eine Stufenfolge des Werts der leiblich-geistigen Funktionen des Menschen aufstellte. Wenn wir eine solche Rangordnung feststellen wollen, haben wir uns an die Entwicklungsgeschichte zu wenden.

Auf der niedersten Entwicklungsstufe tierischen Lebens tendieren die Handlungen auf Förderung des Eigenlebens, und zwar der vegetativen Funktionen desselben; auf einer höheren Entwicklungsstufe tritt eine primitive Fürsorge für die Nachkommenschaft ein, daneben entwickeln sich die ersten psychischen Funktionen. Damit sind die Grundlagen des sozialen und intellektuellen Lebens gegeben, die auf höherer Entwicklungsstufe eine immer weitergehende Ausbildung erfahren. Für die höhere Entwicklungsstufe ist charakteristisch die Ausbildung der Erkenntnis und die Ausbildung des Gemeinschaftslebens, welche von der Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten und der sozialen Tugenden abhängig sind.

Wir werden deshalb einen Menschen um so höher schätzen, je mehr die intellektuellen und die höheren emotionellen Funktionen zur Prävalenz gelangt sind gegenüber den niederen animalischen — nur zur Prävalenz: den animalischen Funktionen soll ihre Entwicklung nicht unterbunden werden. Über die Wertung der höheren geistigen Funktionen sagt Paulsen: „Ein vollkommenes menschliches Leben ist ein Leben, das den Geist zu voller und freier Entfaltung bringt und zu vielseitiger und reicher Betätigung der geistigen Kräfte im Denken, Schaffen und Handeln führt. Das kann natürlich nur in einer menschlich geschichtlichen Umgebung

geschehen, und darum gehören zu den wesentlichsten Tüchtigkeiten des Lebens auch die sozialen Tugenden, deren Aufgabe ist, das Verhältnis zur menschlichen Umgebung, der näheren und der ferneren, im Sinne des Friedens und der gegenseitigen Förderung zu gestalten."[1]

Kritische Würdigung.

Was die kritische Würdigung der energistischen Ethik anlangt, so habe ich den in die Darstellung eingeflochtenen Entwicklungen noch folgendes hinzuzufügen.

1. Paulsen nimmt eine „objektiv-materiale" und eine „subjektiv-formale" Charakteristik des sittlichen Handelns vor. Nach der objektiv-materialen Seite ist gut zu nennen eine Handlungsweise, die „ihrer Natur nach" für die Lebensbetätigung, besonders die höhere geistige, günstige Wirkungen hervorzubringen „tendiert". Nach der subjektiv-formalen Seite ist eine Handlung gut, welche aus Achtung vor der Pflicht, aus Gewissenhaftigkeit hervorgeht. Bezüglich der Achtung vor der Pflicht, der Gewissenhaftigkeit wird dann aber noch die Frage aufgeworfen, weshalb sie gut ist. Und es wird geantwortet: „weil das Gewissen das Verhalten des einzelnen im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu bestimmen tendiert".

Wenn Paulsen hier von „Achtung vor der Pflicht" als Motiv beim sittlichen Handeln spricht, so ist man vielleicht geneigt, hier Übereinstimmung mit Kant anzunehmen,[2] es muß aber darauf aufmerksam gemacht werden, daß, wenn jemand von Achtung vor der Pflicht redet, es ein großer Unterschied ist, ob er die Pflicht als eine heterom bedingte auffaßt, etwa im Sinne von Locke, oder als autonom bedingt. Paulsen sagt nun von dieser Pflicht: „Es spricht in ihr der Wille der

[1] Paulsen, l. c. p. 255.
[2] Meßer, Kants Ethik p. 275.

Eltern und Erzieher, der Wille der Vorfahren, der Wille des Volkes." Und zu diesen höchsten menschlichen Autoritäten kommt endlich regelmäßig noch eine höhere und letzte: „die Autorität der Götter". „Diese dreifache Autorität der Eltern, der Völker, der Götter wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt."[1] Das ist die Genesis dieser Achtung vor der Pflicht. Von ihrer Wirkung haben wir vorhin gehört: sie tendiert dazu, das Verhalten des einzelnen im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu bestimmen. Und auf dieser Wirkung beruht ihre Wertschätzung als gut. Ich verstehe nicht recht, wie man diese Bestimmungen mit den entsprechenden kantischen im wesentlichen für identisch halten kann. — Solches Pflichtbewußtsein nenne ich heterom bedingtes und scheide davon als autonomes ein Pflichtbewußtsein, welches sich auf die verschiedenen Formen der sittlichen Selbstachtung gründet. Ich verweise dafür auf meine Theorie der „sittlichen Summationszentren der Gefühle".[2]

Unberechtigt ist an dieser Entwicklung von Paulsen jedenfalls, daß ein so heterom bedingtes Pflichtbewußtsein als das Pflichtbewußtsein angesprochen wird. Bei der Wertung des sich auf sittliche Selbstachtung gründenden Pflichtbewußtseins spielt der Effekt eine ganz untergeordnete Rolle. Bei der Behandlung der Genesis des sittlichen Bewußtseins haben wir eine Wertung des Wollens auf Grund des Effekts unterschieden von einer Wertschätzung des Wollens auf Grund der subjektiven Seite des Wollens.[3] Vor allem die Wertschätzung sittlicher Selbstachtung zeigte sich uns bei Rechenschaftsablegung über ihre Elemente nicht durch die Berücksichtigung der Effekte bestimmt.[4]

---

[1] Paulsen, l. c. I, p. 319 cfr. p. 210ff.

[2] Störring, Moralphil. Streitfr. I, p. 122 ff.

[3] Moralphil. Streitfr. p. 73ff.

[4] Moralphil. Streitfr. p. 83 u. 84.

2. Paulsen operiert bei seinen Bestimmungen darüber, was als sittlich gut und böse zu gelten habe, mit dem Begriff eines letzten Ziels, des Endzwecks der ethischen Handlungen oder auch des höchsten Gutes. Bei Mill sahen wir ebenfalls den Begriff des letzten Zwecks, des Endzwecks auftreten; er wird von demselben aber nicht so stark verwertet als von Paulsen. Die Beziehung dieses Begriffs zur objektiven und subjektiven Charakteristik des sittlichen Wollens wird weder von Paulsen noch von Mill festgestellt. Bei Paulsen tritt nach Charakterisierung des sittlichen Handelns in dieser doppelten Beziehung als Resultat der Bestimmung eine Feststellung über das letzte oder höchste Ziel oder Gute auf, welche als Maßstab für den sittlichen Wert einzelner Handlungen dienen soll.

Fragen wir uns nun, in welcher Beziehung die Idee des Endzwecks, des höchsten Guts, zu dem steht, was wir als Moralprinzip bezeichneten: zu der Charakteristik des Systems der Zwecke des sittlichen Wollens durch die nicht abnormen Effekte desselben und des Inhalts der unmittelbaren Zwecke, wobei die Charakteristik eine solche ist, daß daraus eine Stufenordnung der sittlichen Werte abzuleiten ist.

In der Idee des höchsten Guts denkt man sich die Menschen zu einer Gemeinschaft verbunden, in der alles Wollen der objektiven und subjektiven Seite nach als sittlich zu charakterisieren ist, wobei man die objektive Seite allein durch solche Effekte bestimmt, die als Zwecke des sittlichen Individuums gedacht werden können und nicht bloß als Kriterien. (Eine Erläuterung dieser letzten Bestimmung wird in der weiteren Entwicklung gegeben.) Das höchste Gut wird eben als Endzweck gedacht.

Daß die Idee des höchsten Guts in praktischer Beziehung sehr wichtig ist, liegt auf der Hand: der Gedanke an ein sittlich vollkommnes Leben des einzelnen Menschen in

vollkommner Gemeinschaft vermag Gefühle auszulösen, die im sittlichen Einzelwollen sich wirkungskräftig erweisen können.

Es fragt sich aber hier nur, was eine solche Idee zu dem theoretischen Zweck der Bestimmung darüber, was sittlich ist und was nicht, leistet.

Nehmen wir die energistischen Bestimmungen. Als gut gilt ein Wollen, bei dem das System der Zwecke als nicht abnormen Effekt Förderung von Lebensbetätigung, besonders höherer geistiger aufzuweisen hat und bei dem der unmittelbare Zweck zur Realisierung dieses Effeks tendiert. Was ist nun gewonnen für die Ableitung von Einzelbestimmungen über den sittlichen Wert komplexer Handlungen, wie sie gewöhnlich Gegenstand der speziellen Ethik sind, auf deren Wertschätzung in bestimmtem Sinne die Bestimmungen des Moralprinzips und der Idee des höchsten Glücks nicht fußen — was ist gewonnen, wenn der energistische Ethiker fragt, ob solche Handlungen die Realisierung der vollkommnen Lebensbetätigung in einer vollkommnen Gemeinschaft fördern, gegenüber dem Fall, wo er fragt, ob dieselben eine Förderung der vorhandenen Lebensbetätigung, besonders in höherer geistiger Beziehung, bei ihm und andern herbeiführen? Mit der vorhandenen Lebensbetätigung hat er auch in jenem Fall zu rechnen, und die Idee der vollkommnen Lebensbetätigung in vollkommner Gemeinschaft ist ja begrifflich nach der Förderung von Lebensbetätigung bestimmt, die wir als sittlich bezeichnen. In dieser Beziehung wird also nichts gewonnen.

In anderer Beziehung mag aber die Verwertung dieser Idee einige theoretische Bedeutung haben. Nach der objektiven und subjektiven Charakterisierung des sittlichen Wollens wird das Ideal sittlichen Lebens in sittlicher Gemeinschaft inhaltlich bestimmt. Das so bestimmte Ideal mag als eine Art von Kriterium für die Richtigkeit der bezüglich der objek-

tiven und subjektiven Seite sittlichen Wollens gemachten Bestimmungen angesehen werden. Dieser Gedanke liegt jedenfalls bei einzelnen Entwicklungen der Schätzung dieser Idee zugrunde: nach der gegebenen Charakterisierung des sittlichen Wollens gestaltet sich die Idee des höchsten Guts so und so; dieser gedachte ideale Zustand ist aber so beschaffen, daß er unsere sittlichen Wünsche durchaus befriedigt — also sind die über das sittliche Wollen gemachten Bestimmungen richtig.

Ich sagte vorhin, daß für die Ableitung von Einzelbestimmungen über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit von Handlungen durch diese Idee nichts gewonnen wird. Vielleicht wird aber durch dieselbe etwas verloren! Angenommen, das System der Zwecke sittlichen Wollens würde durch nicht abnorme Lust- und Unlusteffekte desselben genauer charakterisiert als durch die diesen Lust- und Unlusteffekten korrelaten Funktionen — daß dies in gewisser Beziehung der Fall ist, wird sich uns später zeigen — und bezüglich der unmittelbaren Zwecke sittlichen Wollens gälte, daß dieselben in Förderung bestimmter Funktionen, bestimmter Art von Lebensbetätigung bestehen, so würden jene Lust- und Unlusteffekte des sittlichen Wollens als Kriterien desselben gelten, aber nicht als unmittelbare Zwecke und deshalb auch nicht als Endzwecke sittlichen Wollens. Bei Entwicklung der Idee des höchsten Guts von der Charakteristik sittlichen Wollens aus würde also der Gedanke jenes ex hypothesi besten Kriteriums in Wegfall kommen!

3. Wir sagten, daß Freuden im allgemeinen Korrelativa von dem Organismus nützlichen Funktionen und Schmerzen im allgemeinen die Korrelativa von dem Organismus schädlichen Funktionen sind. Nun fragt es sich, ob man zur Charakteristik des sittlichen Wollens durch die nicht abnormen

Effekte desselben am besten die Funktionen oder die sie begleitenden emotionellen Zustände wählt. Viel weitgehender wird der Parallelismus zwischen Lebensbetätigungen und emotionellen Erscheinungen, wenn man, nach der bessern eudämonistischen Auffassung, als Zwecke sittlich zu billigende Freuden und entsprechende Leiden zu den nach der energistischen zu billigenden resp. mißbilligenden Lebensfunktionen in Beziehung setzt. Man denke etwa an den Fall des Spielers oder Trinkers. — Vollständig ist derselbe jedenfalls zwischen dem Kräftevorrat eines Organs entsprechenden oder nicht entsprechenden Funktionen und sich unmittelbar damit verbindenden emotionellen Erscheinungen. (Lotze, Med. Psych. p. 238 ff.)

Wenn Paulsen die Tätigkeiten und nicht die emotionellen Zustände als Kriterien verwendet, so geschieht das auf Grund der Feststellung, daß bestimmte Arten von Lebensbetätigung und nicht Lust gewollt wird, also eine bestimmte Art von Lebensbetätigung und nicht Lust letzter Zweck des sittlichen Handelns ist. Dagegen machen wir einmal geltend, daß hier nicht die Möglichkeit der Differenz zwischen dem letzten Zweck und dem Kriterium des sittlichen Handelns ins Auge gefaßt ist und sodann möchten wir gegen diese Stellungnahme selbst einwenden, daß doch sicherlich darüber, ob die Intensität einer bestimmten Art von Funktion dem Kräftevorrat eines Organs entspricht, am zuverlässigsten entschieden wird, indem man sich an die begleitenden emotionellen Zustände hält!

4. Zuletzt hätten wir gegen die energistische Ethik noch einen ähnlichen Einwand zu erheben, wie wir ihn gegen die eudämonistische erhoben haben. Sie unterscheidet nicht zwischen einfachem sittlichen Wollen und den höheren Formen sittlichen Wollens, so dem Wollen der Förderung einfachen sittlichen Wollens.

C. Die Persönlichkeitsethik.

Wir wollen auch diese Richtung nicht im allgemeinen charakterisieren, sondern die Anschauungen eines Hauptvertreters dieser Richtung darstellen. Wir wählen zu dieser Exemplifikation die Ethik von Th. Lipps.

1. Nach Lipps behandelt die Ethik das Sittliche, nicht die „Moral". Die Moral im Sinne der irgendwo geltenden moralischen Anschauungen ist bei verschiedenen Völkern different, dagegen ist die Sittlichkeit nur eine. Die „Ethik" ist die Lehre von der Sittlichkeit. Wenn man geltende Wahrheiten von gültigen Wahrheiten unterscheidet, so handelt die Ethik von der gültigen Moral.

Hier drängt sich uns die Frage auf: Läßt sich denn das Sittliche gültig feststellen? Diese Frage ist zu verneinen, wenn man unter dem Sittlichen das in diesem oder jenem Fall sittlich Geforderte versteht, sie ist aber zu bejahen, wenn man damit die „allgemeinen Kennzeichen des Sittlichen"[1] meint.

Für die Fixierung der allgemeinen Kennzeichen des Sittlichen ist von durchschlagender Bedeutung die Unterscheidung zwischen Persönlichkeitswertgefühlen und Sachwertgefühlen. Machen wir zunächst klar, was Lipps damit meint. Sittliche Anschauungen sind sittliche Forderungen: sobald ich etwas als sittlich gut betrachte, muß ich es auch

[1] Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen p. 4.

fordern. Sittliche Forderungen setzen Motive voraus; denn Forderungen haben nur Sinn, wenn sie von Menschen erfüllt werden können und diese Erfüllung hat zur Voraussetzung Triebfedern, Motive. Das Motiv ist nichts anderes als der Gedanke an den Endzweck. Eine Klasse von Motiven nennt man egoistisch. Bestimmen wir zunächst die egoistischen Sachwertgefühle.

Willensakte sind nicht etwa deshalb egoistisch zu nennen, weil die vorgestellten Zwecke mit Befriedigung verbunden sind. Denn es ist ein großer Unterschied, ob diese Befriedigung meine Befriedigung ist, wie es da der Fall ist, wo ich ein Kind vom Ertrinken retten könnte, aber aus Sorge um meine Gesundheit davon Abstand nehme — hier ist der vorgestellte Endzweck die Erhaltung meiner Gesundheit — oder ob sich die als Zweck vorgestellte Befriedigung anderer mit Befriedigung verbindet, wie es dann der Fall ist, wenn ich ein ertrinkendes Kind rette, um es am Leben zu erhalten. Hier ist der vorgestellte Zweck die Erhaltung des Lebens, die Freude des Kindes an seinem Dasein und die Freude der Eltern an seinem Besitz.

Wir gewinnen aus solchen Fällen von Wollen die Bestimmung: egoistisch ist das Wollen, wenn und soweit die Befriedigung, auf die es abzielt, unmittelbar nur meine Befriedigung ist; altruistisch dagegen, wenn und soweit die Befriedigung, auf die es abzielt, Befriedigung an der Befriedigung anderer ist. Diese Bestimmung über das Egoistische bedarf aber noch der Korrektur. Die egoistischen Handlungen stehen nicht bloß in Gegensatz zu den altruistischen, sondern auch zu Willenshandlungen, in denen das Individuum sich zum Zweck setzt, die Achtung vor sich selbst nicht zu verletzen.[1] In letzteren Fällen sucht das Individuum nach Lipps

[1] Lipps, l. c. p. 10, 28, 29.

auch seine Befriedigung,[1] aber es besteht doch zugleich in den beiden Fällen ein kolossaler Unterschied zwischen den gewollten Zwecken. Diese Differenz der Zwecke — Erhaltung der Gesundheit etwa auf der einen Seite, und Streben, uns selbst achten zu können, auf der andern, läßt sich am besten so charakterisieren, daß wir sagen: das eine Mal richtet sich das Wollen auf „das Dasein eines Wertvollen an der Persönlichkeit", das andere Mal auf „das Dasein eines, von der Persönlichkeit verschiedenen, sachlich Wertvollen". Die im erstern Fall gesetzte Befriedigung können wir deshalb bezeichnen als Sachwertgefühl, die im letzteren gesetzte als Persönlichkeitswertgefühl.

Die Korrektur der Begriffsbestimmung des egoistischen Wollens ergibt sich jetzt von selbst: als egoistisch ist hiernach ein Wollen zu bezeichnen, welches „abzielt auf ein Sachliches, das und insofern es dem Wollenden als ein unmittelbar ihn befriedigendes vorschwebt".[2]

Außer den egoistischen Sachwertgefühlen gibt es auch altruistische Sachwertgefühle.[3] Altruistisch zu handeln ist das Individuum imstande auf Grund von Sympathiegefühlen.[4]

Wo wir uns durch Motive der Selbstachtung bestimmen lassen, haben wir es zu tun mit Persönlichkeitswertgefühlen. Genauer gesagt, handelt es sich da um Gefühle des Wertes der eigenen Persönlichkeit. Lipps nennt diese Persönlichkeitswertgefühle auch „Eigenwertgefühle". Es gibt also für mich nicht bloß Gefühle des Werts der eigenen Persönlichkeit, meine Fähigkeit zur sympathischen Anteilnahme bedingt, daß wir auch Gefühle des Werts von fremden Persönlich-

---

[1] Lipps, l. c. p. 10.
[2] Lipps, l. c. p. 10.
[3] Lipps, l. c. p. 11, 29.
[4] Lipps, l. c. p. 11 ff.

keiten haben können. Den Eigenwertgefühlen können wir also „sympathische Persönlichkeitswertgefühle“[1] gegenüberstellen. —

2. Wir haben nun näher zu bestimmen, welche Rolle die Persönlichkeitswertgefühle beim sittlichen Handeln spielen. Nach Lipps ist eine höhere Schätzung geistiger Lust im Gegensatz zu sinnlicher durch Wirkung der Persönlichkeit bedingt. Wenn die eine Lust als wertvoller bezeichnet wird als die andere, so fragt Lipps nach dem Maßstab, wonach sich der Wert der Lust bemißt.[2] Lust ist wertvoller oder weniger wertvoll, „je nach dem Wert oder Unwert der Persönlichkeit, die und sofern sie in dieser Lust zum Ausdruck kommt“.[3]

Ja, wir können sogar nach Lipps sagen, daß die Persönlichkeitswertgefühle die eigentlichen ethischen Grundgefühle sind. Diese Behauptung sucht Lipps auf folgende Weise zu beweisen: „Ein Mensch freue sich des glücklichen Erfolgs einer niedrigen Handlung. Dann ist die Freude nicht Gegenstand unserer Mitfreude, sondern weckt in uns Unlust. Und es ist deutlich, warum. Die Freude jenes Menschen ist bedingt durch seine üble Gesinnung. Sie stammt, allgemein gesagt, aus einer Wurzel, einem Charakterzug, einem Momente in der Persönlichkeit des Menschen, mit dem wir nicht sympathisieren oder uns in Einklang fühlen können.

Dies stimmt überein mit dem, was ehemals über den Grund der Mitfreude oder des Mitleids, kurz des Mitgefühls gesagt wurde. Ich erklärte, ein lust- oder leidvolles fremdes Erleben, von dem wir wissen, müsse in uns der Art nach ebenso wirken, wie ein eigenes gleichartiges Erleben. Dies heißt in unserm Falle: die Freude an der gelungenen

[1] Lipps, l. c. p. 42.
[2] Lipps, l. c. p. 67 ff.
[3] Lipps, l. c. p. 78.

Schlechtigkeit muß in uns die Wirkung üben, die wir in uns verspüren, wenn wir annehmen, daß wir jetzt an einer von uns begangenen gleichartigen Handlung unsere Freude haben. Machen wir aber diese Annahme, so schämen wir uns solcher Freude. Wir verurteilen dieselbe. Wir verurteilen also ebenso die Freude des andern, von der wir wissen. Wir schämen uns, wie ein psychologisch völlig zutreffender Ausdruck des gewöhnlichen Lebens lautet, ‚in die Seele' des andern ‚hinein'. Wir tun dies, weil in uns selbst die Bedingungen für eine solche Freude nicht gegeben sind, sondern vielmehr Motive, die ihr widersprechen, in uns zur Wirkung gelangen; weil wir demgemäß mit den Bedingungen, aus welchen in der fremden Persönlichkeit die Freude stammt, nicht sympathisieren können, sondern ihr widerstreben."[1]

Aus diesem Fall leitet Lipps folgende allgemeine Bestimmung ab: „Anteilnahme an fremder Lust und fremdem Leid findet in uns nicht ohne weiteres statt, sondern allein unter der Voraussetzung, daß auch in uns die Bedingungen für diese Lust oder dieses Leid gegeben sind, und wir demnach mit der fremden Persönlichkeit, oder demjenigen in ihrem Wesen, woraus die Lust oder das Leid erwächst, sympathisieren können."[2] Somit sind also nach Lipps Persönlichkeitswertgefühle die eigentlichen sittlichen Grundgefühle. Das Wertvolle in der Persönlichkeit ist nicht bloß Grund des sittlichen Handelns, sondern auch der eigentliche Gegenstand desselben. „Das sittliche Wollen zielt darauf ab, daß das Gute in der Persönlichkeit beglückt sich auslebe."[3]

An die Stelle der individual-eudämonistischen Forderung tritt deshalb die Forderung: „Verhalte dich so, daß du als sittliche Persönlichkeit nach Möglichkeit glücklich seist." Und

[1] Lipps, l. c. p. 47, 48.
[2] Lipps, l. c. p. 48.
[3] Lipps, l. c. p. 78.

an die Stelle der universal-eudämonistischen Forderung die: „Fördere, wie in dir, so auch in andern als Basis alles sittlich wertvollen Glücks das Gute oder den Wert der Persönlichkeit.“

3. Nun bedarf der Begriff der sittlichen Persönlichkeit noch einer näheren Bestimmung. Wie gewinnen wir dieselbe? Das erkennen wir, wenn wir Reflexionen über das Wesen des Bösen anstellen.

„Der Räuber etwa will Besitz gewinnen oder seinen Besitz mehren. Aber nicht, daß er dies will, sondern, daß dies an sich gute Motiv nicht angesichts des fremden Besitzes durch die Achtung vor solchem fremden Besitz überboten und damit unwirksam gemacht wird, ist das Böse in ihm.“[1]

Gehen wir einzelne Fälle gewöhnlich als böse bezeichneter Willenshandlungen durch, so finden wir als das Gleiche in allen: nicht etwa eine bestimmte Art von Motiven, sondern ein bestimmtes Verhältnis von Motiven. Alle Motive, die wir im Menschen vorfinden, sind, für sich genommen, berechtigt; was als nicht berechtigt aufgefaßt wird, ist „das Überwiegen von an sich guten oder berechtigten Motiven und ein Zurücktreten andrer“.[2] Das Böse ist, genauer gesagt, ein Überwiegen von niedrigeren über höhere, darum an sich nicht schlechte Motive. Im Fall des Räubers ist das höhere Motiv die Achtung vor der bestehenden Besitzordnung, das niedrigere das Streben nach Besitz. Indem wir den Räuber tadeln, fordern wir aber nicht, daß das Verhältnis zwischen beiden Motiven dadurch geändert werde, daß das niedrigere Motiv schwächer wird, sondern dadurch, daß das höhere Motiv an Stärke zunimmt, sonst würde der vollendete Schwächling uns sittlich wertvoll erscheinen müssen. Da dies aber nicht der

---

[1] Lipps, l. c. p. 51.

[2] Lipps, l. c. p. 53.

Fall ist, so fordern wir vom sittlichen Standpunkt aus, daß das gehörige Verhältnis zwischen höhern und niedern Motiven dadurch hergestellt werde, daß die höheren an Kraft gewinnen. „Nicht der Zerstörung und Verkümmerung von irgend etwas Positivem, das zum Menschen gehört, sondern die vollste Ausbildung dessen, was ihn im höchsten Sinne zum Menschen macht, erscheint uns als das Seinsollende.“[1]

Das Böse auf der andern Seite ist Negation, Nichtsein dessen, was sein sollte, Schwäche dessen, was übermächtig sein sollte. Nicht das Wollen des Menschen ist böse, sondern sein Nichtwollen.[2]

Diese Untersuchung des Bösen läßt uns erkennen, daß auch das Sittliche auf einem Verhältnis zwischen Motiven beruht, auf einer Ordnung der Motive. Ordnung ist Form. Das Sittengesetz fordert also eine Form unseres Wollens. Das Sittengesetz muß mithin ein „formales“ Gesetz sein.

Es handelt sich jetzt nur noch darum, dies formale Gesetz näher zu bestimmen.

4. Wir sind jetzt in die Lage versetzt, endgültige Feststellungen über das Wesen des Sittlichen machen zu können.

Beachten wir zunächst noch den Gegensatz zwischen dem sittlich Richtigen und dem sittlich Lobenswerten. Man nennt eine Handlung sittlich wertvoll in doppeltem Sinne: mit Rücksicht auf den Erfolg und mit Rücksicht auf die Handlung an sich genommen;[3] mit Rücksicht auf den Erfolg nennt man sie sittlich wertvoll, wenn sie Gutes schafft, wenn sie zur Verwirklichung des Guten in der Welt beiträgt, die Gesinnung, aus der sie hervorgeht, mag sein, welche sie wolle; mit Rücksicht auf die Handlung an sich, wenn sie aus guter Gesinnung hervorgeht. Eine sittlich wertvolle Handlung im

---

[1] Lipps, l. c. p. 55.
[2] Lipps, l. c. p. 55.
[3] Lipps, l. c. p. 58.

Sinne der Gutes schaffenden kann man auch als sittlich korrekt, als sittlich richtig bezeichnen, eine sittlich wertvolle Handlung im Sinne der aus guter Gesinnung hervorgehenden Handlung nennt man auch sittlich lobenswert.

Wird also nach dem Wesen des Sittlichen gefragt, so ist damit gemeint das Wesen des sittlich Richtigen oder das Wesen des sittlich Lobenswerten. Danach könnte es scheinen, als ob diese beiden Fragen getrennt behandelt werden müßten. Bedenkt man aber, daß die sittlich gute Gesinnung, durch welche die sittlich lobenswerte Handlung bestimmt ist, der Grund ist, aus dem das sittliche Handeln „jederzeit und notwendig erwächst", so kann man eine Vereinigung beider Fragen vornehmen, indem man nach dem Wesen des sittlich richtigen Handelns fragt und nach den Persönlichkeitsbedingungen, aus denen dies hervorgeht.

Sittlich richtig ist eine Handlung ohne Zweifel, wenn sie so ist, wie sie sein soll. Statt dessen können wir auch sagen: sittlich richtig ist eine Handlung oder eine Willensentscheidung, wenn sie objektive Gültigkeit besitzt. Objektive Gültigkeit hat aber das, was „unabhängig von dem Individuum und dem Wechsel der Zeiten" gilt.[1] Das sittlich Richtige entspricht dem Wahren. Wahr ist ein Urteil, das mit aller Erfahrung übereinstimmt. Sittlich richtig ist dementsprechend ein Willensentscheid, „wenn er allen möglichen dafür in Betracht kommenden Erfahrungen oder erfahrbaren Tatsachen gegenüber standhält, oder wenn es in der Welt keine Tatsache mehr gibt, die mich, falls ich davon Kenntnis hätte, nötigen könnte, meinen Willensentscheid wiederum aufzuheben, zu verneinen, zu verurteilen".[2]

Diese Tatsachen aber, denen mein Willensentscheid, wenn er sittlich richtig sein soll, standhalten muß, sind mögliche

[1] Lipps, l. c. p. 110.
[2] Lipps, l. c. p. 111.

Motive meines Willensentscheids; wir können deshalb auch sagen: sittlich richtig ist ein Willensentscheid, welcher „durch keinen durch irgend eine Tatsache mir vor Augen gestellten Zweck wieder aufgehoben werden kann“.[1]

Diese Feststellung läßt sich leicht in Beziehung zu populären Auffassungen setzen: nach Vollzug von Handlungen, die sittlich zu mißbilligen sind, sagt man: „Ich hätte nicht sollen“. Bezeichnet man diese Stellungnahme zu der sittlich mißbilligten Handlung als Anklage des Gewissens, so wird als sittlich richtig hiernach ein Willensentscheid zu bezeichnen sein, gegen den das Gewissen endgültig keinen Einspruch zu erheben hat, auch wenn es ein „vollkommen erleuchtetes Gewissen ist“. So ist also sittlich richtig nach jedermanns Meinung der „vollkommen sittliche Willensentscheid“.[2]

Wir sagten vorhin: sittlich richtig ist der Entscheid, welcher durch keinen durch irgend eine Tatsache mir vor Augen gestellten Zweck wieder aufgehoben werden kann. Bedingung des sittlich richtigen Willensentscheids ist also, daß alle für dies Wollen in Betracht kommenden Zwecke zur Geltung kommen. Soll das aber geschehen, so muß zunächst die Erfahrung eine vollständige sein. „Alle möglichen für meinen Willensentscheid in Betracht kommenden Zwecke müssen in mir gegenwärtig sein. Daß sie jedesmal meinem Bewußtsein vorschweben, ist damit nicht gefordert. Wenn sie nur in mir vorhanden sind und wirken, d. h. den Willensentscheid mitbestimmen. Gesetzt den Fall, auch nur ein einziger möglicher Zweck, oder eine einzige Tatsache in der Welt, die bei meinem Willensentscheid als Motiv mitwirken könnte, ist mir fremd, so ist es möglich, daß gerade dieser Zweck oder diese Tatsache den Willensentscheid in eine andere Richtung gelenkt hätte, ich also, wenn ich davon

[1] Lipps, l. c. p. 112.

[2] Lipps, l. c. p. 112.

Kenntnis hätte, mich zur Verurteilung meines Willensentscheids genötigt sähe."[1]

Die Vollständigkeit der Erfahrung genügt aber nicht, die in Betracht kommenden Tatsachen müssen auch ihre volle Motivationskraft in meinem Willensentscheid entfalten. „Angenommen, es sind bei meinem Willensentscheid zwar alle dafür in Betracht kommenden Tatsachen in mir wirksam, aber eine der Tatsachen wirkt auf mich nicht mit der Kraft, mit der sie wirken könnte, so ist wiederum Gefahr, daß ich nachträglich, wenn sie einmal mit voller Kraft auf mich wirkt, zu einer Korrektur, also zu einer Verurteilung meines Willensentscheids mich genötigt sehe."

Diese volle Motivationskraft muß aber auch in meinem Willensentscheide zur Wirkung kommen. Dazu ist nötig, „daß ich die Motive oder Zwecke gegeneinander abwäge und ihre Wirkungen ausgleiche".[2]

Mit der Vollständigkeit der Erfahrung und der Entfaltung der vollen Motivationskraft der Zwecke in dem Willensentscheide ist nun gesetzt eine Ausschaltung von subjektiven Bedingungen, wie sie gegeben sind durch räumliche und zeitliche Nähe der die Motivationskräfte auslösenden Tatsachen und durch persönliche Nähe derselben. Das räumlich uns Nähere löst in uns eine stärkere Motivationskraft aus als das uns räumlich Ferne; das uns zeitlich Nahe eine größere als das zeitlich Ferne. Nun sind aber die räumlichen Faktoren, unter denen die Tatsachen auf uns wirken, variabel, also kann bei einem objektiv gültigen Willensentscheid keine Abhängigkeit von räumlich zeitlichen Faktoren vorhanden sein. Ähnlich steht es mit der persönlichen Nähe. Eignes Leid und eigne Freude üben eine größere Motivationskraft auf mich aus als fremdes Leid und fremde Freude. Aber an

---

[1] Lipps, l. c. p. 113.

[2] Lipps, l. c. p. 114.

und für sich genommen, ist das fremde Leid und die fremde Freude eine grade so bedeutungsvolle Tatsache wie eignes Leid und eigne Freude. Unsre Stellungnahme zu eignem Leid und eigner Freude variiert mit der Zeit. Sind diese Zustände vergangen, so werden sie dadurch häufig in objektive Beleuchtung gerückt.[1] Nach dem allen kann der objektiv gültige Willensentscheid auch von diesem Faktor der persönlichen Nähe oder Ferne nicht abhängig sein. —

Es ist zweckmäßig, noch den Begriff des „Wertes" einzuführen. Den Begriff des Werts faßt Lipps folgenderweise. Ein Ding hat Wert heißt: „Es liegt in ihm die Möglichkeit, ein bestimmtes Wertgefühl oder Gefühl der Lust, der Freude, der Befriedigung zu erzeugen, oder: Es erzeugt dies Wertgefühl tatsächlich und notwendig in demjenigen, der das Ding .... rein und vollkommen auf sich wirken läßt."[2]

Wir können nun zur Charakteristik des sittlich richtigen Handelns auch sagen: sittlich richtig ist dasjenige Handeln, welches durch den objektiven Wert aller Zwecke, die bei dem Verhalten in Betracht kommen, bestimmt ist. —

Zuletzt behandelt Lipps die Frage nach dem sittlich Richtigen noch von einer andern Seite. Von dem sittlich richtigen Handeln kann man sagen, daß bei ihm nie das Urteil: „Ich hätte nicht sollen" auftritt. Was ist mit „Sollen" gemeint? Das Bewußtsein des Sollens ist das Bewußtsein des rein und allseitig objektiv bedingten Wollens. Wenn ein Individuum vor die Alternative gestellt wird, in einem bestimmten Fall seinem Genuß nachzugehen oder einem Unglücklichen Hilfe zu bringen, so mag in demselben ein Drang, seinem Genuß nachzugehen und ein Drang, dem Unglücklichen zu helfen, auftreten. Der Genuß ist sein Genuß.

[1] Lipps, l. c. p. 118.
[2] Lipps, l. c. p. 122.

Aber es mag imstande sein, ihn unter objektiver Beleuchtung zu betrachten, es mag imstande sein, davon zu abstrahieren, daß der Genuß sein Genuß ist, bei der Wahl zwischen dem Genuß und der Hilfeleistung die Tatsache unwirksam zu machen, daß der betreffende Genuß sein Genuß ist. Damit ist dann auch die Hilfeleistung in objektive Beleuchtung gerückt; die Stellungnahme zu der Realisierung dieses Zwecks ist dann nicht mehr durch den subjektiven Tatbestand beeinflußt, daß der damit konkurrierende Genuß der Genuß dieses Individuums ist. Diese Art der Stellungnahme kann man nun auch so bezeichnen, daß man sagt: „Das Individuum rückt den Sachverhalt in allgemein menschliche Beleuchtung, betrachtet ihn sub specie humanitatis".[1] Bei dieser Betrachtungsweise sind die subjektiven Faktoren völlig ausgeschaltet. Ein so bestimmtes Wollen ist ein rein objektives Wollen, ein Wollen aus Pflicht, im Gegensatz zu dem durch subjektive Faktoren bestimmten Wollen als Wollen aus Neigung.

Nach diesen Auseinandersetzungen läßt sich das sittlich richtige Wollen auch beschreiben als ein Wollen, welches rein objektiv durch die erkannten Tatsachen, nicht durch subjektive Bedingungen des Wollens sich bestimmen läßt. —

So viel zur Bestimmung des Wesens des sittlich richtigen Handelns. Wir hätten nun noch die Bedingungen in der Persönlichkeit aufzuweisen, aus denen dies Handeln mit Notwendigkeit hervorgeht. Dann hätten wir das Wesen des Sittlichen in der zweiten Bedeutung des Worts, den Begriff des sittlich Wertvollen bestimmt. Die aufzuweisenden Bedingungen in der Persönlichkeit sind realisiert in der sittlichen Gesinnung. Wie können wir diese nun an der Hand des über das sittlich Richtige Entwickelten bestimmen?

---

[1] Lipps, l. c. p. 127.

Erste Bedingung für das Zustandekommen des sittlich richtigen Willensentscheides war Vollständigkeit der Erfahrung. Diese Bedingung ist erfüllt, wenn die Persönlichkeit eine absolut reiche ist, wenn alle möglichen menschlichen Zwecke in ihr sind, ihr nichts fremd ist, „was für menschliches Werten und Wollen Bedeutung haben kann".[1]

Die weitere Bedingung für den sittlich richtigen Willensentscheid, daß die in Betracht kommenden Tatsachen ihre volle Motivationskraft im Willensentscheid entfalten, ist erfüllt bei einer Persönlichkeit, deren Motive höchste Lebendigkeit und Wirkungskraft und andrerseits vollkommne Einstimmigkeit aufweisen. Diese letzte Bestimmung ist aus der Forderung abgeleitet, daß die einzelnen Motive gegeneinander abgewogen sein müssen.[2] Was niedrigeren objektiven Wert besitzt, muß dem untergeordnet werden, was höheren besitzt, so daß das „volle natürliche Gleichgewicht" aller möglichen menschlichen Zwecke hergestellt ist. „Sind alle Inhalte der Persönlichkeit in jene sichere Ordnung oder jenes durchgängige Gleichgewicht gebracht, der Art, daß dasjenige, was niedrigeren objektiven Wert besitzt, von selbst sich unterordnet, das, was höheren objektiven Wert besitzt, von selbst als das Übergeordnete oder Herrschende sich darstellt, dann ist die Persönlichkeit zugleich in sich einstimmig, mit sich in durchgängigem Einklang, innerlich frei."[3]

Die Persönlichkeit von vollkommener sittlicher Gesinnung ist also eine vollkommen reiche, alles in sich befassende, vollkommen starke und lebendige, vollkommen mit sich einstimmige Persönlichkeit.

5. Aus den Feststellungen über das sittlich Richtige ergeben sich die allgemeinsten sittlichen Normen. Die

[1] Lipps, l. c. p. 130ff.
[2] Lipps, l. c. p. 164.
[3] Lipps, l. c. p. 131.

oberste sittliche Regel läßt sich so ausdrücken: „Verhalte Dich so, daß Du Dir selbst treu sein kannst". Wollen wir diese Norm explizieren, so können wir sagen: „Prüfe Dich in allen Deinen Urteilen, in Deinen Überzeugungen, in Deinem Handeln, Deinen Maximen, in der Übernahme von Verpflichtungen, ob Du bei Deinem Urteil oder Deiner Überzeugung jederzeit bleiben, ob Du Dein Handeln, Deine Maximen dauernd billigen, ob Du die Verpflichtungen endgültig für sittlich, die Versprechungen endgültig für recht ansehen kannst".[1]

Der nur durch erkannte Tatsachen bestimmte Willensentscheid kann nur aufgehoben werden, wenn neue Tatsachen hinzukommen. Nun ist aber der sittlich richtige Willensentscheid nur durch erkannte Tatsachen bestimmt und es sind in ihm zugleich alle für das Wollen in Betracht kommende Tatsachen berücksichtigt. Also muß der sittlich richtige Willensentscheid, wo diese Tatsachen sich finden, immer in gleicher Weise auftreten. Daraus ergibt sich eine weitere sittliche Norm:

„Verhalte Dich wollend so, daß Du, wo immer die gleichen objektiven Gründe Deines Wollens gegeben sind, jederzeit das Gleiche wollen kannst und mit innerer Notwendigkeit willst."

So sind also objektiv gültige Gründe des Wollens immer allgemein. Nennt man die Weise, wie der Willensentscheid begründet ist, Maxime, so kann man sagen: *die Maxime des sittlichen Willensentscheids ist notwendig eine allgemeine.* Damit hat sich uns die Kantsche Formulierung des obersten Sittengesetzes als Folgerung aus den Bestimmungen ergeben, die wir über den objektiv gültigen Willensentscheid gemacht haben.

Wir haben noch eine dritte allgemeinste sittliche Regel

[1] Lipps, l. c. p. 150.

zu entwickeln. Wenn das sittlich richtige Handeln als rein objektiv bedingt zu charakterisieren ist, so ist damit nach unsern früheren Entwicklungen über die rein objektiven Bedingungen des Willensentscheides gesetzt, daß das sittlich richtige Handeln auch unabhängig von dem ist, was die Menschen unterscheidet. Darnach bestimmt sich die dritte Sittenregel so: „Verhalte Dich in allgemein gültiger, d. h. in einer für das sittliche Bewußtsein aller gültigen Weise."

Diese Regeln können in der einen Regel zusammengefaßt werden: „Verhalte Dich allgemeingültig".

Die aufgestellten Sittenregeln sind formaler Natur Lipps gibt hierfür folgende Rechtfertigung: Die allgemeinen Normen brauchen dem Wollen nicht erst einen Inhalt zu geben, es hat ohne sie seinen Inhalt. Das natürliche Wollen wird im sittlichen Wollen nur geregelt.[1] Sittlich ist eine bestimmte Ordnung aller möglichen menschlichen Zwecke. Oder genauer gesagt: es geht die Forderung des Sittengesetzes einmal dahin, daß alle möglichen menschlichen Zwecke gewollt werden, und sodann dahin, daß zwischen diesen Zwecken eine gültige Ordnung geschaffen wird. Hiermit hält Lipps die an dem ersten Prinzip Kants geübte Kritik für widerlegt.

Wenn man berücksichtigt, daß das Sittengesetz der Ausdruck unserer sittlichen Natur, „des Wesens der Persönlichkeit" ist, so muß man es auch billigen, daß Kant seinem obersten Prinzip doch zuletzt einen bestimmten Inhalt gibt: „Handle so, daß der Mensch in Dir und in andern niemals bloßes Mittel, sondern zugleich Zweck ist." —

Wir haben von höheren und niedrigeren Zwecken gesprochen. Welches sind die Gesichtspunkte zur Bestimmung darüber?

α) Höher ist zunächst der unbedingte Zweck der Er-

[1] Lipps, l. c. p. 158.

haltung und Förderung von Persönlichkeitswert im Gegensatz zu bedingten Zwecken. Bedingte Zwecke sind „solche, die Wert haben, also sittlich gefordert sind, nur unter der Voraussetzung, daß ein absoluter Zweck verwirklicht, also ein an sich Wertvolles tatsächlich gegeben ist".[1] Persönlichkeitswert ist der einzige unbedingte Wert und der einzige sittliche Wert. Das Glück der Menschen hat nur einen bedingten, relativen Wert. Es hat nur Wert, soweit darin ein Persönlichkeitswert zum Ausdruck kommt. „Aller Wert des Glücks bemißt sich nach dem Wert der Persönlichkeit, die darin sich auslebt."[2]

β) Höherwertig sind sodann die umfassenderen Zwecke gegenüber den weniger umfassenden. Dahin gehört einmal die Beförderung des Wohls vieler im Gegensatz zur Beförderung des Wohls weniger, natürlich ceteris paribus.

Dahin gehört sodann die Realisierung desjenigen Guts, „das intensiver oder dauernder zu befriedigen vermag" im Gegensatz zur Realisierung eines weniger intensiv und dauernd befriedigenden Guts.[3] Dabei ist vorausgesetzt, „daß es wirklich einem Gut, d. h. einem Positiven im Menschen entspricht".

Dahin gehört zuletzt die Realisierung von Zwecken, die deshalb als umfassendere zu bezeichnen sind, weil sie in der Persönlichkeit, die sie fördern, „tiefer greifen oder weil sie in höherem Grade die ganze Persönlichkeit umfassen".

γ) Höherwertig sind sodann Zwecke solchen andern gegenüber, die sich zu jenen wie die Voraussetzung zur möglichen Folge verhalten. In dieser Relation stehen z. B. die Zwecke

---

[1] Lipps, l. c. p. 164.
[2] Lipps, l. c. p. 164 cfr. p. 78, 79.
[3] Lipps, l. c. p. 169.

als Mensch leben und leben. Das Leben ist ja doch Bedingung für das als Mensch leben.[1]

δ) Höherwertig sind weiter Zwecke, welche unsere nächste Umgebung betreffen im Gegensatz zu solchen, welche uns ferner liegen.[2]

ε) Höherwertig sind zuletzt erreichbare Zwecke im Gegensatz zu unerreichbaren und für uns (bei unserer Veranlagung und in unserer Lage) leichter erreichbare im Gegensatz zu schwerer erreichbaren.[3]

Kritische Würdigung.

1. Die Lippsschen Entwicklungen stimmen mit der bisherigen Persönlichkeitsethik darin überein, daß sie keine positive Würdigung des einfachen, niedern sittlichen Wollens vollziehen, wie es von den bessern eudämonistischen und energistischen Ethikern im ganzen richtig beschrieben ist. Bei Lipps kommt diese Stellungnahme am schärfsten in der Behauptung zum Ausdruck, daß alle sittliche Wertschätzung Persönlichkeitswerte voraussetze. Bei Kant spricht sich diese Stellungnahme in der Behauptung aus, daß alles Wollen, welches aus Sympathiegefühlen hervorgeht, sittlich wertlos ist.

Ein solch einfaches sittliches Wollen ist da gegeben, wo ein Individuum aus selbstlosen Motiven, etwa durch Sympathiegefühle, zu einem Wollen getrieben wird, bei dem der nicht abnorme Effekt des Systems der Zwecke in Förderung intellektueller Freude von andern besteht; ein sittliches Wollen liegt sicherlich auch da vor, wo der nicht abnorme Effekt des Systems der Zwecke in Förderung intellektueller Lebens-

[1] Lipps, l. c. p. 189 ff.
[2] Lipps, l. c. p. 191.
[3] Lipps, l. c. p. 194.

betätigung in andern besteht, wobei der eigentliche, unmittelbare Zweck in Realisierung einer als gültig aufgefaßten, heteronomen, durch soziale Faktoren bedingten Willensvorschrift besteht. Eine allgemeine, die einzelnen Fälle einfachen sittlichen Wollens zusammenfassende Bestimmung gebe ich später. Nach Kant sind solche Arten des Wollens nicht als sittliche zu charakterisieren; aber diese Beurteilung entspricht nicht dem sittlichen Tatbestande. Der Irrtum Kants ist verständlich; was Kant als sittliches Wollen anspricht, ist ein Wollen von höherm sittlichen Wert als diese Arten des Wollens. Ein Handeln aus Pflicht, aus autonomer Achtung vor dem Sittengesetz ist höherwertig als die hier charakterisierten Arten des Wollens. Aber deshalb hören die hier charakterisierten Arten des Wollens nicht auf, als sittlich gewertet zu werden! Sie stellen eben niedere Formen des sittlichen Wollens dar.

Ähnlich wie bei Kant steht es bei Lipps. Nach Lipps sind Persönlichkeitswertgefühle die eigentlichen sittlichen Grundgefühle. Tatsächlich haben es aber jene eben von uns charakterisierten Arten des Wollens nicht mit Persönlichkeitswertgefühlen zu tun. Wir sprachen von höherer geistiger Befriedigung im Gegensatz zu sinnlicher und setzten voraus, daß geistige Lust höher gewertet wird als sinnliche. Nach Lipps setzt die höhere Schätzung geistiger Lust voraus, daß man auf einen Persönlichkeitswert zurückgeht. Er fragt: wo ist der Maßstab gegeben, um die eine Lust als höhere, die andere als niedere zu schätzen? Bei der Kritik des Eudämonismus entwickelt Lipps: „Offenbar ist dieser Maßstab für den Wert der Lust zugleich der letzte Maßstab für den Wert der Handlung. Das Glück an sich hat aufgehört, dieser Maßstab zu sein. Dieser neue Maßstab ist an seine Stelle getreten.“[1] Auf die

[1] Lipps, l. c. p. 68.

Frage, welche Lust wertvoller ist, gibt es nach Lipps nur eine Antwort. Lust ist wertvoller oder weniger wertvoll, „je nach dem Wert oder Unwert der Persönlichkeit, die und sofern sie in der Lust zum Ausdruck kommt".[1] „Der Wert jeder Lust ist bedingt durch einen Persönlichkeitswert."[2]

Ich meine, die höhere Schätzung geistiger Lust, intellektueller und ästhetischer im Gegensatz zu sinnlicher, setzt nicht einen Maßstab voraus, an dem die Lust gemessen wird. Sie erfolgt unmittelbar, sie kann jedenfalls erfolgen, ohne daß man auf Persönlichkeitswerte Rücksicht nimmt und ohne daß diese beim Zustandekommen der Schätzung eine Rolle spielen. — Von der Bevorzugung geistiger Lust vor sinnlicher läßt sich Rechenschaft geben, ohne dabei auf Persönlichkeitswerte zu rekurrieren. Bei dieser differenten Schätzung ist vor allem wirksam einerseits der Umstand, daß mit steigender Fähigkeit zu geistiger Betätigung das Bedürfnis nach solcher Betätigung wächst und sich damit die Freude an solcher Tätigkeit vermehrt, während eine parallele Veränderung auf sinnlicher Seite nicht zu konstatieren ist — und andrerseits der Umstand, daß die sinnlichen Genüsse weniger frei sind von ungünstigen Komplikationen als die geistigen und die Erfahrung solcher Unlustfolgen eine Übertragung von Unlustgefühlen auf die Vorstellung der entsprechenden Handlung zustande bringt, während entsprechende Übertragungen von Gefühlen, welche auf die Vorstellung geistiger Betätigung zustande kommen, im ganzen entschieden im positiven Sinne wirken.

An einer der Hauptstellen, wo Lipps die Behauptung begründet, daß Persönlichkeitswertgefühle die eigentlichen ethischen Grundgefühle sind, geht er von der Betrachtung

---

[1] Lipps, l. c. p. 78.

[2] Lipps, ibidem.

unserer Stellungnahme zur Freude eines Menschen über den glücklichen Erfolg einer niedrigen Handlung aus. Wir können mit einer solchen Freude nicht sympathisieren. Weshalb nicht? Weil die Freude aus einem Charakterzug stammt, einem Momente in der Persönlichkeit des Menschen, mit dem wir nicht sympathisieren können, dem wir widerstreben. An diese Entwicklung schließt Lipps die allgemeine Bestimmung an: „Anteilnahme an fremder Lust und fremdem Leid findet in uns nicht ohne weiteres statt, sondern allein unter der Voraussetzung, daß auch in uns die Bedingungen für diese Lust oder dieses Leid gegeben sind, und wir demnach mit der fremden Persönlichkeit oder demjenigen in ihrem Wesen, woraus die Lust oder das Leid erwächst, sympathisieren können. . . . . . Ich sagte eingangs, Persönlichkeitswertgefühle seien die eigentlichen ethischen Grundgefühle. Diese Behauptung hat sich uns jetzt bestätigt: die Lust in der Welt befriedigt uns, psychologischer Gesetzmäßigkeit zufolge, sie kann also Ziel unsres Wollens sein, nur sofern für uns Persönlichkeitswerte bestehen.“ Den ersten Teil dieser Behauptung akzeptiere ich, den zweiten, wo er von der Sympathie mit der fremden Persönlichkeit spricht, halte ich nicht für berechtigt.

Zunächst habe ich zu bemerken, daß die letztere Verallgemeinerung durch den angeführten Tatbestand jedenfalls auch dann nicht begründet ist, wenn in demselben ein Persönlichkeitsgefühl notwendig eine Rolle spielt. Denn daß für viele ethische Wertschätzungen positiver und negativer Art Persönlichkeitswertgefühle bestimmend wirken, braucht man eben nicht zu leugnen, wenn man das für alle nicht zugibt.

In dem gegebenen Einzelfall liegt es nun allerdings nahe, ein sittlich differentes Persönlichkeitswertgefühl zu entwickeln. Aber auch unabhängig von einem solchen kann Sympathie mit der Freude des gedachten Individuums in dem Betrachter

nicht zur Entwicklung, vielmehr eine moralische Mißbilligung zustande kommen. Ich habe bei Behandlung der Entstehung des sittlichen Bewußtseins[1] die Abhängigkeitsbeziehungen der sittlichen Persönlichkeitswertgefühle im einzelnen aufgewiesen. Es hat sich dabei gezeigt, daß es sich da um sehr komplexe Phänomene handelt, für deren Bildung sich als Bedingung ethische Wertschätzungen einfacherer Art ergaben. Solche einfachen sittlichen Wertschätzungen würden aber auch hier ethische Mißbilligung des Verhaltens dieses Menschen bedingen. Auch wenn in einem Individuum sittliche Persönlichkeitswertgefühle noch nicht zur Entwicklung gekommen sind, kann doch sympathische Stellungnahme zur Freude über den glücklichen Erfolg einer niedrigen Handlung dadurch verhindert werden, daß die Vorstellung dieser niedrigen Handlung moralische Unlustgefühle erzeugt, die zum Teil individual, zum Teil sozial bedingt sind. Dabei braucht nur die Freude als durch diese niedrige Handlung bedingt aufgefaßt zu werden, dabei ist nicht einmal vorauszusetzen der Gedanke an die entsprechende unsittliche Disposition, geschweige der Gedanke an den Mangel sittlicher Selbstachtung. Bei meiner Untersuchung der Abhängigkeitsbeziehungen des sittlichen Bewußtseins hat sich gezeigt, daß die sittliche Billigung und Mißbilligung, die das Individuum auf niedriger Entwicklungsstufe einer bestimmten Art des Wollens zuteil werden läßt, allerdings in seiner Intensität wesentlich gesteigert wird, wenn diese Art des Wollens als aus einer Disposition, einer Gesinnung des Individuums hervorgehend aufgefaßt wird, daß aber die sittliche Wertschätzung nicht die Wertschätzung der Disposition, der Gesinnung voraussetzt.[2] Es kann also eine sittliche Wertschätzung des

---

[1] Moralphilos. Streitfragen I. Teil.

[2] Moralphilos. Streitfragen p. 64 ff.

Wollens d. h. der Handlung mit Einschluß der Motive jedenfalls stattfinden, ohne daß man in der Wertschätzung auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein sittlicher Selbstachtung des betreffenden Individuums Rücksicht nimmt.

Will aber Lipps annehmen, daß eine Anteilnahme an fremden Lust und Leid nicht voraussetzt, daß wir mit der fremden Persönlichkeit sympathisieren, aber daß wir mit ihr sympathisieren können, so sind doch die Persönlichkeitswertgefühle wohl nicht ethische Grundwertgefühle, da ihr Vorhandensein nicht Bedingung für alle ethischen Wertschätzungen ist.

2. Wir haben sodann zu dem formalen Prinzip der Persönlichkeitsethik Stellung zu nehmen. Wie wir hörten, verteidigt Lipps das Kantsche Formalprinzip gegen Einwände, welche dagegen erhoben sind. Er weist darauf hin, daß das Wollen ja schon ohnedem seinen Inhalt habe und betont dann vor allem, daß das Wollen aller möglichen menschlichen Zwecke und die Herstellung einer Ordnung zwischen ihnen gefordert werde.

Zu den im einzelnen näher dargestellten Entwicklungen von Lipps haben wir zunächst zu bemerken, daß uns bei Lipps wie bei Kant nicht der Beweis erbracht zu sein scheint, daß sich aus dem aufgestellten formalen Prinzip ableiten läßt, daß die hauptsächlichsten der als sittlich gewerteten Handlungen sittlich sind.

Nach Wertung der Zwecke des Handelns von verschiedenen Gesichtspunkten aus als höherwertig und weniger wertvoll macht sich Lipps selbst den naheliegenden Einwand, daß hier von verschiedenen Gesichtspunkten aus verschiedene Arten von Zwecken als höherwertig charakterisiert werden, daß aber keine Bestimmung darüber gemacht ist, welcher von diesen Zwecken bei Konkurrenz verschiedener höherwertiger

Zwecke zu wählen ist.[1] Lipps antwortet auf diese Frage, daß ein vollkommnes Wesen in jedem Fall das absolut Richtige zu finden vermöge, daß wir aber der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt bleiben.

Diese Antwort befriedigt nicht. Es hätte doch gezeigt werden müssen, daß diejenigen Arten des Handelns, welche das sittliche Bewußtsein mit aller Bestimmtheit als sittlich und nicht sittlich wertet, sich aus den gemachten allgemeinen Feststellungen trotz der Konkurrenz verschiedener Arten höherwertiger Zwecke ableiten lassen. —

Nach den Entwicklungen von Lipps gehört eine absolute Intelligenz dazu, um zu bestimmen, was sittlich ist. „Alle möglichen menschlichen Zwecke sind in mir, dies heißt: Nichts, was für menschliches Werten und Wollen Bedeutung haben kann, ist mir fremd. Die vollkommne sittliche Gesinnung schließt demnach im letzten Grunde nichts Geringeres in sich, als daß alle Dinge und alle Menschen in mir vollkommen sich spiegeln und von mir in ihrem vollen Werte erfaßt werden. Ich müßte, wenn ich vollkommner Gesinnung mich sollte rühmen können, alles kennen und alles genießen können, für jede Freude und jedes Leid, das Menschen treffen kann, empfänglich und empfindlich sein. Ich müßte mitzuerleben fähig sein, was irgend Menschen in sich erleben. Ich müßte vor allem volle Selbsterkenntnis besitzen. ... Ich müßte ebenso in mir gegenwärtig haben jede fremde Persönlichkeit, mit allem, was sie wert und unwert macht. Ich müßte mit einem Worte ein Mikrokosmus sein, ein getreuer Spiegel der Welt und Menschheit, oder eine Welt und Menschheit im Kleinen. Meine Persönlichkeit müßte nicht nur reichen, sondern absolut reichen Inhalt haben."[2]

---

[1] Lipps, l. c. p. 195.
[2] Lipps, l. c. p. 130, 131.

Also eine absolute Intelligenz gehört dazu, um zu bestimmen, was sittlich ist. Damit stellt sich Lipps aber in Widerstreit mit dem sittlichen Bewußtsein: nur in relativ wenigen Fällen sind wir darüber im Zweifel, was sittlich geboten ist. Diese Lippssche Bestimmung ist eine Folge seines formalen Prinzips. Die Verantwortung dafür fällt also auf dieses.

D. Die Ethik der objektiven geistigen Erzeugnisse.

Die Ethik der objektiven geistigen Erzeugnisse ist in der Gegenwart von Wundt ausgebildet. Die Ethik Wundts stellt eine Weiterentwicklung der ethischen Anschauungen von Hegel und Schleiermacher dar.

Wundt bezeichnet die Ethik als eine Normwissenschaft. Die normativen Wissenschaften stellen Regeln auf, welche sich auf gewisse Tatsachengebiete stützen. Die Aufstellung solcher Regeln, Normen, setzt deshalb die wissenschaftliche Behandlung des betreffenden Tatsachengebiets voraus. Den normativen Feststellungen müssen also explikative Entwicklungen vorangehen.

Indem man die Aufstellung der Normen auf die explikative Entwicklung gründet, gewinnt der Gesichtspunkt des nie rastenden Fortschritts der menschlichen Erkenntnis Einfluß auf die Feststellung der Normen. „Wer da behauptet, daß der Begriff der Norm eine . . . Unabänderlichkeit einschließe, der verfälscht jene Begriffe und verschließt zugleich sein Auge der Wirklichkeit. Die Norm ist eine Regel, und in gewissen Fällen eine Forderung, ein Befehl, — aber kein Mensch kann beweisen, daß dieser Befehl immer gültig war, und daß er in alle Zukunft unverändert gelten wird. Wer aber fürchten sollte, daß damit die Dinge selbst, auf die sich die Normen beziehen, in den Abgrund des Nichtseins und des Nichtwissens zu versinken drohen, der mag sich der Zuversicht getrösten,

die wir gerade aus dem im Wechsel Bleibenden und aus dem in der Stetigkeit der Entwicklung sich Vollendenden mit besserem Grunde schöpfen dürfen, als aus dem der Geschichte und der Natur des Menschen gleich sehr widerstreitenden Glauben an eine starre Konstanz der Gesetze seines Denkens und Tuns."[1]

Unveränderlich sind nicht einmal die wissenschaftlichen Feststellungen auf theoretischem Gebiet, die drei leges von Newton ebensowenig wie die Subsumtionstechnik des Aristoteles.

Man verwechselt häufig die subjektive Erkenntnis der Normen mit ihrer objektiven Existenz und wird dadurch zur Behauptung ihrer Unveränderlichkeit verleitet.

Den ethischen Bestimmungen kommt noch viel weniger Unveränderlichkeit zu als Bestimmungen auf theoretischem Gebiet. Auch die Objekte der Untersuchung ändern sich auf ethischem Gebiet in einem fort; hier ist nicht bloß die Erkenntnis der objektiven Tatbestände eine nie fertige, sondern außerdem das Objekt der Erkenntnis ein ewig werdendes.

Charakteristisch für eine Normwissenschaft ist also nicht das Merkmal der Unveränderlichkeit, charakteristisch ist für Normwissenschaften vielmehr, „daß bei ihnen gewisse Tatbestände von andern durch das Moment einer besonderen Wertschätzung unterschieden werden". Man spricht von normgemäßem und normwidrigem Verhalten.

Normative Bestimmungen setzen ein frei wollendes Individuum voraus, genauer, ein Individuum mit relativ freiem Willen, mit der Fähigkeit der Wahl zwischen verschiedenen möglichen Handlungen. Nur hier hat die Norm, der Unterschied zwischen normgemäßem und normwidrigem Verhalten Sinn. Jede Norm ist also ursprünglich eine Willensregel. —

[1] Wundt, Ethik, 3. Aufl. 1. Band p. 4.

Einleitend ist weiter zu handeln von der Methode der Ethik. Bei der Auffassung der sittlichen Gesetze als eines ursprünglichen Besitzes des menschlichen Geistes besteht die ethische Aufgabe in einer Selbstbesinnung. Der Begriff des Sittlichen wird unter Zuhilfenahme einer bestimmten Weltanschauung durch logische oder dialektische Verfahrungsweisen gewonnen (spekulative Methode).

Bei empirischem Vorgehen kann man entweder aus der Quelle der innern Wahrnehmung schöpfen (subjektive Methode) oder von den in Gesellschaft und Geschichte gegebenen Erfahrungen ausgehen, von der Behandlung der Geschichte und Naturgeschichte der Sitte, der Religion, des Rechts, den Erscheinungen des wirtschaftlichen Verkehrs, der allgemeinen Kultur (objektive Methode). Im letzten Fall werden die objektiven Tatsachen einer psychologischen Prüfung unterworfen, psychologisch erklärt.

Wundt wendet beide empirische Methoden an; die Anwendung der objektiven Methode liefert ihm die ersten grundlegenden Feststellungen.

Die Ethik hat aber nicht bei einer Feststellung der Tatsachen des sittlichen Lebens stehen zu bleiben, sondern auch die Prinzipien aufzusuchen, auf welche die sittlichen Tatbestände zurückgeführt werden können. Die wissenschaftliche Verarbeitung der gesamten Tatsachen des sittlichen Lebens führt zuletzt zu Postulaten, „die selbst nicht unmittelbare Tatsachen der Erfahrung sind, sondern diesen hinzugefügt werden müssen, um Einheit in die Gesamtheit der Tatbestände zu bringen".[1]

Trotz dieser Ergänzungen besprechen wir hier die Ethik der objektiven geistigen Erzeugnisse, weil die von ihr sittlich gewerteten Größen auch dann eine sittliche Wertung zulassen, wenn man von diesen Ergänzungen absieht.

---

[1] Wundt, l. c. I, p. 16.

a) Grundlegende psychologische Bestimmungen.

I. Die sittlichen Wertschätzungen erweisen sich bei Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens als veränderlich, als abhängig von der variablen Naturumgebung und variablen Kultureinflüssen. Außerordentlich different sind die sittlichen Ideale Homers, die der stoischen Philosophen, der brahmanischen Weisen und der Christen.

Kann man bei dieser Veränderlichkeit des sittlichen Lebens überhaupt noch von einer Gleichartigkeit der Erscheinungen sprechen, die darüber hinausgeht, daß stets gewisse Handlungen gebilligt und andere mißbilligt werden? Oder können wir an die Stelle der Behauptung der Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorstellungen die der Alleingültigkeit unserer sittlichen Urteile setzen? Doch wer möchte die Behauptung wagen, daß wir die höchste Stufe der sittlichen Entwicklung bereits erreicht haben!

Suchen wir die gemeinsamen Züge des sittlichen Lebens hervorzuheben.

Zunächst sind allen sittlichen Vorstellungsweisen gewisse formale Eigenschaften gemeinsam. Alle sittlichen Wertschätzungen vollziehen sich in Gegensätzen, sie treten auf in Urteilen der Billigung und Mißbilligung. Sodann gelten als sittlich erstrebenswert Güter, die dauernde Befriedigung verleihen.

Schwieriger als die Aufweisung dieser Übereinstimmung in formaler Hinsicht ist die Aufweisung eines gemeinsamen Inhalts. Ein solcher gemeinsamer Inhalt ist gegeben in gewissen psychischen Elementen, die mit der menschlichen Natur überhaupt gesetzt sind. Die Annahme derselben wird uns durch die Betrachtung der Geschichte der Familie, des Staats, der äußeren Rechtsordnung, der religiösen Anschauungen aufgedrängt. Solche „psychologische Grundmotive" sind das Sympathiegefühl und das Ehrfurchtsgefühl.

Das erstere sehen wir im gesellschaftlichen Leben, das letztere in den religiösen Anschauungen sich betätigen. Die Ehrfurchtsgefühle richten sich ursprünglich auf übermenschliche Wesen, die Neigungsgefühle auf unsere Mitmenschen.

Eine allgemeingültige Charakteristik läßt sich aber nicht nur bezüglich der „psychologischen Grundmotive“ des Sittlichen geben, auch die Entwicklung dieser Grundtriebe weist eine Übereinstimmung auf. Wundt unterscheidet vier Stadien in aller sittlichen Entwicklung: ein vorsittliches Stadium, in welchen das Sympathiegefühl noch von ungebändigter Selbstsucht überwuchert wird und von religiösen Ehrfurchtsgefühlen noch nichts zu konstatieren ist; ein Stadium primitiver sittlicher Motive, in welchem die Sympathiegefühle zu deutlicher Entwicklung kommen in dem Stammesgefühle, und Ehrfurchtsgefühle auftreten im Ahnenkult; ein weiteres Stadium der Differenzierung der sittlichen Anschauungen; zuletzt viertes Stadium der Unifizierung der sittlichen Begriffe; der religiöse und philosophische Einfluß gibt dem sittlichen Leben eine humane Tendenz.

Die sittliche Entwicklung ist außer durch dieses „Prinzip der sukzessiven Differenzierung und Unifizierung der sittlichen Begriffe“ durch das „Prinzip der Heterogonie der Zwecke“ bestimmt. Wundt charakterisiert letzteres Prinzip in folgender Weise: „Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, daß in dem gesamten Umfang menschlicher Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozeß der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann.“ [1]

[1] Wundt, l. c. I, p. 274, 275.

II. 1. Motive und Zwecke.

Der Wille steht in naher Verwandtschaft zum Affekt. Bei dem Affekt haben wir es mit einem in sich zusammenhängenden Gefühlsverlauf zu tun. Auch beim Willen liegt ein Gefühlsverlauf vor. Bei Affekten klingen die Gefühle allmählich ab, beim Willensvorgang finden wir eine plötzliche Lösung des Gefühlszustandes, indem Veränderungen herbeigeführt werden, welche wir Willenshandlungen nennen. Es läßt sich darnach der Wille definieren als ein „Affekt, in dessen Verlauf Gefühls- und Vorstellungsinhalte auftreten, welche die unmittelbare Lösung des Affekts erzeugen".[1]

Man kann die Gefühle, welche die nächsten Bedingungen für die Willenstätigkeit bilden, unmittelbare Motive oder Triebfedern der Willenstätigkeit nennen. Diesen unmittelbaren Motiven lassen sich als mittelbare Motive die Beweggründe des Wollens gegenüberstellen. Wundt sagt: „Wir betrachten allgemein die Gefühle nicht nur als die wesentlichsten den Willensvorgang konstituierenden Bestandteile, sondern auch als die nächsten Bedingungen der Willenstätigkeit: sie gelten uns, insofern sie die Willenshandlung ihrer allgemeinen Qualität und Richtung nach antizipieren, als die unmittelbaren Motive des Wollens. Als solche nennen wir sie Triebfedern der Willenshandlung, und stellen ihnen die von den begleitenden Vorstellungen ausgehenden mittelbaren Motive als Beweggründe des Wollens gegenüber. Die Motive überhaupt lassen sich demnach auch in Gefühls- und Vorstellungsbestandteile unterscheiden. Dabei bleiben jedoch die ersteren, die Triebfedern, stets die direkten Motivelemente, da, soviel wir wissen, Vorstellungen für sich allein niemals einen Willensakt auslösen können."[2]

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 34.
[2] Wundt, l. c. II, p. 38.

Unter Zweck ist zu verstehen der vorgestellte Erfolg der Willenshandlung.[1] Der Zweck fällt damit nicht etwa mit dem Motiv zusammen, da bei einem Motiv zu dem vorgestellten Erfolg noch Gefühle hinzukommen. Der vorgestellte Erfolg stimmt auch im allgemeinen nicht überein mit dem wirklichen Erfolg. Letzterer bleibt teils hinter ersterem zurück, teils geht er darüber hinaus.

2. Individualwille und Gesamtwille.

Die ethnologische Untersuchung zeigt uns den einzelnen Menschen auf niederster Entwicklungsstufe als Mitglied einer Horde, eines Stammes, auf weiterer Entwicklungsstufe als Mitglied einer Familie, einer Gemeinde, einer Bildungsgemeinschaft, eines Staats. Der einzelne stellt sich uns also dar als Mitglied komplexer Willensgemeinschaften. Wir können hier auch von verschiedenen Formen des Gesamtwillens sprechen. Dabei besteht der Gesamtwille in einem den Einzelwillen gemeinsamen Wollen, in der übereinstimmenden Willensrichtung der einzelnen.

a) Über die Beziehung des einzelnen zur Gemeinschaft haben sich verschiedene Anschauungen entwickelt. Der Individualist hält allein den Einzelwillen für real und ursprünglich. „Das gemeinsame Wollen ist nur eine zufällige, teils durch äußern Einfluß, teils durch den freien Entschluß der Individuen herbeigeführte Übereinstimmung.“ Der individualistische Standpunkt ist für die beginnende Reflexion sehr naheliegend. Die Gemeinschaftsformen denkt man sich eben als willkürliche Schöpfungen einzelner Individuen. Das ist der Standpunkt der sophistischen Aufklärung. Das ist aber auch der Standpunkt der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts (Hobbes, Rousseau). Für jene Zeit hatte dieser

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 3.

Standpunkt große Bedeutung. Er brachte das Recht der Individuen die Entwicklung hemmenden sozialen Institutionen gegenüber zur Geltung.[1]

Die universalistische Auffassung legt dem Gesamtwillen dieselbe Realität und Ursprünglichkeit bei wie dem Individualwillen und betrachtet den Staat als ursprünglich mit dem Menschen gegeben, Der Mensch ist bei dieser Auffassung ein ζῶον πολιτικόν, der einzelne ist nur Werkzeug der Gemeinschaft. Der einzelne soll sich den Zwecken der Gemeinschaft hingeben (Plato). Der einzelne bedeutet nichts gegenüber der Gemeinschaft. „Ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird" (Hegel).

b) Kritisch nimmt Wundt zu diesen Standpunkten im allgemeinen die Stellung ein, daß er sie beide als einseitig, vor allem viel zu wenig mit den ethnologischen Tatbeständen rechnend, bezeichnet.

Im Speziellen wird an der individualistischen Auffassung zunächst beanstandet, daß, wenn die Rede ist von der Beziehung des einzelnen zur Gemeinschaft, diese Beziehung stets identifiziert wird mit der Beziehung des einzelnen zum Staat. Man übersieht dabei, daß der Staat eine Gemeinschaftsform ist, die sich erst spät aus andern einfachen Gemeinschaftsformen entwickelt hat. Eine ethnologische Orientierung würde hier leicht rektifizierend gewirkt haben. Gegen den Individualismus muß man sodann geltend machen, daß der Gesamtwille eine reale Größe ist gerade so gut wie der Einzelwille. Diese Behauptung ist aufzustellen im Namen der Aktualitätstheorie. „Wille und Vorstellungsinhalt sind individuell, insofern sie der individuellen Persönlichkeit spezifisch

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 56.

eigentümlich sind; sie gehören zu einem Gesamtbewußtsein, insoweit sie einer Gemeinschaft von Individuen gemeinsam sind. Besteht die individuelle Seele immer nur in der aktuellen seelischen Tätigkeit, nicht in einem davon verschiedenen für sich existierenden Substrat, so ist aber damit von selbst die Berechtigung gegeben, dem Gesamtwillen keinen geringeren Grad von Realität zuzuschreiben, als dem Individualwillen."[1] „Soviel Aktualität, soviel Realität."

Für die Behauptung der Wirksamkeit eines Gesamtwillens spricht in deutlicher Weise die Entstehung der Sprache. Wer wird die Sprache als auf willkürlicher Verabredung beruhend auffassen? Es handelt sich hier ohne Zweifel um eine Funktion der Gemeinschaft; unter gleichen äußern und innern Bedingungen hat sich eine bestimmte Sprache ausgebildet. Das leugnen auch die Individualisten nicht, aber sie setzen diese Frage nicht in Beziehung zu dem allgemeinen Problem der Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft. Für die Entwicklung des Staats setzen sie das Vorhandensein der Sprache voraus; damit setzen sie aber eben eine Funktion der Gemeinschaft voraus.

Es handelt sich bei der Behauptung der Entstehung der Gemeinschaftsformen auf Grund planmäßiger Voraussicht um Betrachtungen einer Reflexionspsychologie, eine psychologische Vorstellungsweise, welche die Reflexion bei Entstehung von Erscheinungen als wirksam denkt, wo sie nach Lage der Sache gar nicht als Bedingung in Frage kommen kann.

In der Entwicklung der individualistischen Theoretiker spielt auch häufig der Gedanke eine große Rolle, daß die egoistischen Motive die ursprünglichen seien. Diese Auffassung ist verfehlt. Gerade so ursprünglich wie egoistische Triebe sind primitivste Äußerungen des Gemeinsinns. —

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 67.

Der Universalismus macht zunächst denselben Fehler wie der Individualismus, indem auch er, wo es sich um die Beziehung zwischen Einzelwillen und Gesamtwillen handelt, die Vorstufen der Entwicklung des Staats nicht beachtet. Sodann ist die Begründung der Behauptung des Primats der Gemeinschaft zu beanstanden. Bei dieser Begründung läßt er sich von Analogiebetrachtungen leiten, die keine Beweiskraft haben. Er vergleicht die Gesamtheit mit dem körperlichen Organismus und dekretiert, daß, wie im Organismus die einzelnen Teile dem Ganzen als dessen Werkzeuge untergeordnet sind, so die Einzelwillen als Werkzeuge eines Gesamtwillens zu betrachten seien, da eben die staatliche Gemeinschaft der Mensch im großen sei. Diesen Betrachtungen fehlt der Beweischarakter.

Zuletzt ist Front zu machen gegen die geringe Einschätzung des einzelnen, wie man sie beim Universalismus findet, und, was damit zusammenhängt, gegen die Zurücksetzung der Bedeutung der Motive bei der Wertschätzung der Handlungen als sittlich oder unsittlich.

In Übereinstimmung mit unsern tatsächlichen sittlichen Urteilen müssen wir behaupten, daß der objektive Zweck nie ausreicht, eine Handlung als sittlich zu charakterisieren, es gehört dazu auch eine bestimmte Art der Motivation.[1] Die geringe Wirkung des Einzelwillens sodann läßt sich nicht festhalten, wenn man an der Hand der Tatsachen die Beziehung genauer feststellt, in welcher der Einzelwille zu der Gesamtheit steht. Der Einzelwille ist nicht etwa nur Vollbringer des Gesamtwillens, sondern die Entwicklung des Gesamtwillens kommt durch Wirksamkeit schöpferischer Einzelpersönlichkeiten zustande.[2]

Auf dem Standpunkt des reinen Universalismus hört zu-

[1] Wundt, l. c. II, p. 63.

[2] Wundt, l. c. II, p. 67, 68.

letzt der Gegensatz zwischen Sittlichem und Unsittlichem ganz auf: „Der extreme Universalismus, wie ihn Hegel in seinem System zur Ausführung brachte, wird zu einem Historismus, für den das Gebiet der subjektiven Moralität nur insofern in Betracht kommt, als sich der einzelne entweder dem Allgemeinwillen unterordnet, wo er als der Träger und Vollbringer desselben erscheint, oder sich ihm entzieht, wo seine Tat zu einer nichtigen wird, die in dem allgemeinen Entwicklungsprozeß völlig verschwindet. Da nun aber das Historische ein Gegebenes ist, dem gegenüber nur von einem Sein, nicht von einem Sollen geredet werden kann, so verlieren damit zugleich die sittlichen Werturteile jene Bedeutung, die ihnen die gewöhnliche Auffassung einräumt. Wohl kann auch hier allenfalls die niedrigere an der höheren Stufe gemessen werden; aber jene ist darum doch ebenso wie diese als eine berechtigte und selbst notwendige anzuerkennen. Hegels Satz: ‚Alles Wirkliche ist vernünftig' würde sich auch in den andern umwandeln lassen: ‚Alles Wirkliche ist sittlich'. Hierdurch entgeht freilich der universelle Evolutionismus dem Vorwurf, der dem individuellen zu machen war, daß er in den Eudämonismus zurückfällt. Aber es verschwinden zugleich die Grenzen, die das Sittliche von andern Gebieten trennen, und denen es seinen normativen Charakter für den Willen verdankt. Immerhin ist dieser Standpunkt allen jenen Anschauungen, die nur auf die subjektiven und individuellen Äußerungen der Moralität Gewicht legen, darin voraus, daß er in den menschlichen Gemeinschaftsformen reale sittliche Mächte von selbständigem Wert anerkennt"[1].

c) Zu einer Vermittlung zwischen dem Individualismus und dem extremen Universalismus kommt man durch das Studium der tatsächlichen Entwicklung der Formen des Gemeinschaftslebens. Dieses zeigt uns den Menschen als ein

[1] Wundt, l. c. II, p. 27, 28.

soziales Wesen, das auf den niedersten Entwicklungsstufen noch wenig individuell differentes Wollen zeigt, sich dann immer mehr individualisiert, um zuletzt sich den Zwecken der Gemeinschaft mit seinen Kräften hinzugeben.

Eine Entwicklung der Gemeinschaftsformen wird vor allem zustande gebracht durch führende Geister. Sie empfangen zunächst von der Gemeinschaft die Güter der Kultur, um dann, die treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer als andere erfassend, Neugestaltungen des Lebens der Gesamtheit herbeizuführen. Die Mehrzahl der Menschen dagegen verhält sich passiv bei der Entwicklung der Lebensformen der Gesamtheit. „Horde und Stammesverband, dann auf den weiteren Kulturstufen Familie, Gemeinde, Berufsverband, Schule, Bildungsgemeinschaft und Staat, alle diese Lebenskreise beruhen auf einer Wechselwirkung von Individual- und Gesamtwillen, wobei in der Mehrzahl der Individualwillen das passive, empfangende Moment überwiegt, während jene aktuelle Wirksamkeit, aus der alle bedeutsamen Neugestaltungen des Lebens entspringen, den führenden Geistern zufällt. So ist der Individualwille überall die ursprüngliche schöpferische Kraft des Geistes. Die ungeheuren Wirkungen, die auf uns die Gesellschaftskreise ausüben, in denen wir entstanden sind und leben, gehen zwar aus Gesamtkräften hervor, die sich niemals in eine bloße Summe isolierter Elemente zerlegen lassen; aber jeder neue Willensanstoß in dieser Entwicklung führt auf einen individuellen Ursprung zurück. Denn hierin liegt ein wichtiger Charakterzug jeder Art geistigen Lebens, daß der einzelne nicht vereinzelt bleibt, sondern allgemein wird. Der Individualwille geht in den Allgemeinwillen über, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen."[1]

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 69.

Stellen wir zum Schluß dieser Betrachtung die Hauptbestimmungen zusammen, die Wundt über den Gesamtwillen macht:

α) Die übereinstimmenden Züge des Einzelwillens machen den Gesamtwillen aus. Der Gesamtwille ist real gerade so gut wie der individuelle Wille. Das ergibt sich vom Standpunkte der Aktualitätstheorie aus: die Realität des Einzelwillens besteht nach ihr auch nur in seiner Aktualität.

β) Was den Ursprung des Gesamtwillens betrifft, so ist derselbe nicht auf eine bloße Summe isolierter Elemente als seine Ursache zurückführbar und in gewisser Form ursprünglich.

γ) Der Gesamtwille ist eminent wirkungskräftig.

δ) Die Förderung der Entwicklung des Gesamtwillens wird zustande gebracht durch führende Geister.

ε) Die Förderung der Entwicklung des Gesamtwillens ist sittlich wertvoll — oder vielmehr, wie sich uns später zeigen wird, der sittlich wertvolle Zweck.

3. Das Gewissen.

Die sittlichen Handlungen sind freie Willenshandlungen, wobei von einer Freiheit im deterministischen Sinne gesprochen wird. Die sittlichen Handlungen charakterisieren sich weiter als solche, welche von dem Gewissen eine Billigung erfahren. Wir haben deshalb das Wesen des Gewissens näher zu bestimmen.

Bei dem Gewissen haben wir es mit einer Selbstbeurteilung zu tun, die nicht nur den Erfolg der eignen Handlung ins Auge faßt, sondern auch und vornehmlich die Motive und den Charakter, aus dem die Motive entspringen. Diese Selbstbeurteilung kommt nicht auf rein intellektuellem Wege zustande; es handelt sich bei ihr zwar um ein Urteil, aber dieses Urteil gründet sich auf emotionelle Stellungnahme

des Individuums zu einer in Frage stehenden Handlung, die in Billigung oder Mißbilligung besteht. „Indem solche Gefühle miteinander in Streit geraten, können sie zugleich die Antriebe zu entgegengesetzten Akten der Selbstbeurteilung in sich schließen. Die Sprache nennt alle diese innern Zustände, deren selbstbewußter Ausdruck zu einem Urteil über die eigenen Motive und den eigenen Charakter des wollenden Individuums wird, das Gewissen.“[1]

Man spricht nicht bloß von einem sittlichen Gewissen, sondern auch von einem logischen, ästhetischen, politischen Gewissen; in allen diesen Fällen handelt es sich um eine ähnlich bedingte Selbstbeurteilung. Das unterscheidende Merkmal des sittlichen Gewissens hätten wir also noch hervorzuheben. Zunächst beschäftigen wir uns aber damit, falsche Aufstellungen abzuweisen.

Die soeben angegebene Beteiligung von emotionellen und intellektuellen Faktoren an dem Gewissensakt hat einseitige ethische Auffassungen zunächst in der Weise zur Folge gehabt, daß manche Ethiker den Gewissensakt als ein rein emotionelles Phänomen, andere ihn als ein reines Urteilsphänomen ansprachen.

Sodann hat man vom Gewissen als einem Separatvermögen der menschlichen Seele gesprochen. Es handelt sich hier um einen ähnlichen Fehler, wie er da vorliegt, wo die Ähnlichkeit der einzelnen Willensakte dazu Anlaß gibt, den Willen als ein besonderes Vermögen der menschlichen Seele anzusprechen.

Ferner weisen die Ausdrücke „Gewissen“, „conscientia“ auf ein Mitwissen hin. Dieses Mitwissen denkt man sich dann gewöhnlich als göttliches Mitwissen und spricht von einer „Stimme des Gewissens“ als einer göttlichen Stimme. Hierzu

[1] Wundt, l. c. II, p. 88.

bemerkt Wundt: „Zu der Vorstellung, daß die Götter die Taten der Menschen sehen, war früher schon die andere getreten, daß sie in das menschliche Herz blicken. Zuerst objektiviert der Mensch seine eigenen Gefühle, und dann sucht er sich aus den so entstandenen Objekten wiederum seine Gefühle zu erklären.“[1]

Der letzteren Anschauung verwandt ist die Auffassung Kants. Der Gewissensakt soll etwas von den Motiven des Menschen toto genere Verschiedenes sein. Den Motiven tritt gegenüber ein aus dem intelligiblen Charakter des Menschen entspringendes Pflichtbewußtsein.

Diese intuitionistische Auffassung ist aber unvereinbar mit den Tatbeständen der objektiven und subjektiven Erfahrung. Von objektiven Tatbeständen spricht dagegen die Wandelbarkeit des Gewissens. „Die eine Erfahrung, daß es ganze Völker und Zeiten gegeben hat, denen der Mord aus Anlässen, die uns verwerflich erscheinen, nicht als ein Verbrechen, sondern als eine ruhmwürdige Tat galt, ist ein zureichendes Zeugnis. Wenn es eine schlechthin unveränderliche Gewissensregel in uns gäbe, so möchte diese immerhin im einzelnen Fall durch egoistische Triebe verdunkelt werden, aber was wird aus ihr, wenn sich zeigt, daß sie einer primitiven sittlichen Kultur überhaupt fehlt? Die religiöse Vorstellung, die Gott und den Teufel einen wechselnden Kampf um das menschliche Herz führen läßt, bewahrt hier einen offeneren Sinn für das Tatsächliche. Indem sie den endlichen Sieg des Guten in Aussicht stellt, gibt sie zwar in phantastisch-mythologischer Form, aber sie gibt doch Rechenschaft von dem Gesetz der Entwicklung, das alles sittliche Leben beherrscht. Die Philosophie dagegen, die sich die Stimme Gottes zu einem unwandelbaren kategorischen Imperativ der

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 89.

Pflicht versteinert, und die dem Teufel die ebenfalls unveränderlichen sinnlichen Neigungen unterschiebt, opfert die Entwicklungsfähigkeit der sittlichen Ideen und damit den wertvollsten Inhalt des sittlichen Lebens. Kann man aber schließlich daran zweifeln, welche Auffassung die größere und darum die sittlichere ist, jene, die das Sittliche aus dem menschlichen Geistesleben heraushebt, um es ihm als ein ihm fremdes Gesetz gegenüberzustellen, oder diejenige, die es an dem unendlichen Entwicklungsprozeß des Geistes teilnehmen läßt, der für uns in dem geistigen Leben der Menschheit sich spiegelt, von welchem das Sittliche ein unveräußerlicher Bestandteil ist?"[1]

Gegen diese intuitionistische Auffassung spricht zuletzt die subjektive Erfahrung. Die psychologischen Untersuchungen der Willenshandlungen zeigen uns die Willensakte abhängig von Motiven, von Gefühlen. Es gibt kein Handeln aus reiner Vernunft heraus. —

Die Triebfedern des sittlichen Handelns sind allerdings Motive besonderer Art, es sind imperativische Motive, d. h. Motive, die nicht bloß impulsiv sind, sondern mit denen sich das Bewußtsein verbunden hat, daß sie allen nur impulsiven Motiven, wie wir sie bei allen Willenshandlungen finden, vorgezogen werden müssen. Allerdings können imperative Motive nicht bloß mit impulsiven in Konflikt geraten, sondern auch mit andern imperativen. Wir können nun nach Besprechung der imperativen Motive eine Bestimmung über das sittliche Gewissen machen: „Die Funktion des Gewissens selbst besteht ... allgemein darin, daß der Kampf der imperativen und impulsiven Motive mit Affekten begleitet ist, welche die imperativen Motive verstärken und daher einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen können, wo

[1] Wundt, l. c. II, p. 90, 91.

der sonstige Gefühlswert der Motive hierzu nicht ausreichen würde."

Den imperativen Charakter der sittlichen Wertschätzungen können wir nicht aus Überlegungen über Nützlichkeit und Schädlichkeit von Handlungen ableiten, in der Weise etwa, wie das Paul Rée tut.[1] Die objektive und subjektive Ethik führen bezüglich der Charakteristik und Ableitung der imperativischen Beschaffenheit der sittlichen Wertschätzungen zu einem übereinstimmenden Resultat: auf den niedern Stufen der Entwicklung zeigt sich dieser imperativische Charakter durch Zwang, äußern oder innern Zwang bedingt, auf den höhern Stufen der Entwicklung ist der imperativische Charakter autonom bedingt, Wundt spricht hier von Imperativen der Freiheit. Der niedrigste Imperativ ist der des äußern Zwangs: die Aussicht auf Bestrafung unsittlicher Handlungen, oder auf soziale Nachteile, welche durch dieselben entstehen, bedingt Legalität der Handlungen. Von einem innern Zwang kann man dort sprechen, wo der Wille durch das Vorbild anderer, durch Übung und Gewohnheit und ähnliches bestimmt, der Persönlichkeit den Charakter der Anständigkeit gibt. Mit einem Imperativ der Freiheit haben wir es da zu tun, wo bei einem Individuum das Wollen durch die Vorstellung bestimmt wird, daß ihm das sittliche Wollen dauernde Befriedigung bringt. Auf der höchsten Stufe sittlicher Entwicklung wird der Wille durch die Vorstellung des persönlichen Lebensideals bestimmt, welches mit dem allgemeinen Menschheitsideal übereinstimmend gestaltet ist.

b) Die Faktoren des Sittlichen.

1. Die sittlichen Zwecke.

Zwecke und Motive machen in ihrer Verbindung die Faktoren des Sittlichen aus. In den Normen sind beide

[1] Paul Rée, Der Ursprung der moral. Empfindungen, 1877.

Faktoren wieder zur Einheit verbunden. — Eine Handlung wird also sittlich nicht bloß durch Zwecke und nicht bloß durch Motive. Die Bedeutung der Motive für das sittliche Handeln dokumentierte sich uns bisher besonders bei Untersuchung der Gewissensakte. In diesem Zusammen von Zweck und Motiv spielen die Motive die Hauptrolle. „Sie liegen im Zentrum des Sittlichen, indes die Zwecke wenigstens in ihren nächsten Objektivierungen mehr der Peripherie angehören."

Die Untersuchung der Zwecke muß unsere erste Aufgabe sein, da die Zwecke sich der Feststellung leichter darbieten. Die sittlichen Zwecke bieten sich, wenn man von den objektiven Tatbeständen ausgeht, von selbst dar als individuelle, soziale und humane Zwecke.

Für die methodische Behandlung gibt es zwei Wege: man sucht entweder einen allgemeinen Begriff vom Sittlichen zu gewinnen und durch Analyse desselben die einzelnen Zwecke zu bestimmen — oder man geht aus von den empirischen sittlichen Urteilen. Durch Feststellung der einzelnen sittlichen Zwecke gewinnt man dann erst ein sittliches Prinzip. Das ist der allein richtige Weg. So ist Sokrates und Aristoteles vorgegangen. Das letzte Kriterium ist hier wie auf theoretischem Gebiet die Allgemeingültigkeit. Wir haben also zu fragen: welches sind die Zwecke, die in unserer Beurteilung als sittliche anerkannt werden? Die Widersprüche der Theorien sind viel größer als die Widersprüche der Tatsachen, d. h. der empirischen sittlichen Urteile. Das kommt der Lösung unserer Aufgabe sehr zustatten.

Aber eins dürfen wir hier nicht übersehen: wie die sittlichen Werturteile Entwicklungsprodukte sind, nicht angeboren, so ist zu erwarten, daß sie sich immerfort weiter entwickeln. Mit dieser Vorstellungsweise stimmt die Tatsache des bisherigen Wandels der praktisch ethischen Urteile. Diese

Änderung, die Entwicklung der sittlichen Vorstellungen, soll den Moralphilosophen veranlassen, sich nicht darauf zu beschränken, die auf bestimmter, der jeweiligen Entwicklungsstufe vorhandenen Zwecke im einzelnen festzustellen und nach einem Prinzip für sie zu suchen. Der Moralphilosoph hat vielmehr auch die Beantwortung der Frage zu versuchen, in welcher Richtung die Entwicklung sittlicher Werte verläuft. Die so bestimmten sittlichen Werte nennt man am besten ideale Zwecke. Die Ethik hat also auch ideale Zwecke zu bestimmen. Aber auch solche ideale Zwecke stellen uns nur relativ sittliche Werte dar, da ja die sittliche Entwicklung eine ins Unendliche fortschreitende ist.

α) Individuelle Zwecke.

Wir untersuchen zunächst die individuellen Zwecke. Der nächstliegende individuelle Zweck ist der der Selbsterhaltung. Wie steht es mit dem sittlichen Wert dieses Zwecks? Die Behauptungen der Ethiker in diesem Punkte sind zwar different, achtet man aber auf den Einfluß heterogener Faktoren auf diese Schätzung, vor allem auf den Einfluß der metaphysischen Spekulation, so erkennt man die Übereinstimmung der zugrunde liegenden Wertschätzung. Sie geht dahin, daß die Selbsterhaltung keinen sittlichen Wert hat, wenn sie als Selbstzweck auftritt. Selbsterhaltung wird dagegen als Zweck sittlich gewertet, sofern sie als Mittel zur Realisierung allgemeiner (sozialer oder humaner) Zwecke dient. — Die Selbsterhaltung kann aber nicht nur als Mittel zur Realisierung allgemeiner Zwecke aufgefaßt werden, sondern auch als Mittel zur Realisierung individueller Zwecke. Diese individuellen Zwecke sind: Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung. Wie steht es nun mit der sittlichen Wertung dieser Zwecke? Selbstbeglückung kann man nur wollen durch bestimmte Zwecke und Vervollkomm-

nung zu bestimmten Zwecken. Selbstbeglückung durch individuelle Zwecke werden wir als sittlich wertlos bezeichnen müssen, während die Selbstbeglückung durch allgemeine Zwecke als sittlich gewertet wird. Wie steht es nun zuletzt mit der Wertung der Selbstvervollkommnung durch eigne Handlungen? Selbstvervollkommnung zu individuellen Zwecken ist nach Wundt sittlich wertlos, einen sittlichen Zweck stellt dagegen die Selbstvervollkommnung zu allgemeinen Zwecken dar.

β) Die sozialen Zwecke.

Ist das eigne Individuum nicht letzter Zweck des sittlichen Handelns, so auch nicht das fremde. Es bleiben dann noch zwei soziale Zwecke: die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Die Förderung der allgemeinen Wohlfahrt entspricht der Selbstbeglückung, die Förderung des allgemeinen Fortschritts der Selbstvervollkommnung. Letzte Zwecke können diese Zwecke aber auch nicht sein, denn sie laufen auf Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung vieler hinaus.

Es gibt aber sittliche Werte, die uns höher stehen. Das sieht man daran, daß man das Wohlergehen des Staats und der Menschheit in fernen Jahrhunderten höher schätzt, als das Wohlergehen unserer Nachkommen in fernen Jahrhunderten! „Wir alle wünschen die Zukunft unserer Kinder und allenfalls auch unserer Enkel sicherzustellen, das Schicksal unserer Nachkommen in entfernten Jahrhunderten liegt uns sehr wenig am Herzen ..... Die noch so sichere Nachricht von dem Elend eines in zwei Jahrhunderten lebenden Nachkommen würde, wenn sie möglich wäre, wahrscheinlich wenig unsere Ruhe stören; den Gedanken, daß der Staat und das Volkstum, denen wir angehören, nach wenigen Generationen dem Untergang verfallen seien, würden wir schwerer ertragen. Hier muß die Grenze mindestens um viele Jahrhunderte hinaus-

gerückt werden, damit wir jene Aussicht im Hinblick auf die allgemeine Vergänglichkeit geschichtlicher Schöpfungen erträglich finden. Aber eine Vorstellung gibt es, die wir, selbst wenn wir ihre Verwirklichung in Jahrtausende verlegt denken, immer unerträglich finden würden: dies ist der Gedanke, daß die Menschheit mit ihrer gesamten geistigen und sittlichen Arbeit spurlos verschwände, und daß von allem dann absolut nichts, nicht einmal in irgend einem Bewußtsein eine Erinnerung zurückbliebe. Darum richten wir überall, wo dem Einzeldasein Grenzen gezogen sind, unsere Blicke über dieses hinaus und erfreuen uns an der Hoffnung auf die Zukunft der großen idealen Gemeinschaften, denen wir angehören, und an denen wir an bleibenderen sittlichen Zwecken arbeiten; und wo auch diese Gemeinschaften unserm Blick entschwinden, da leben wir der Zuversicht, daß die humanen sittlichen Zwecke, in denen endlich alles einzelne aufgeht, niemals verschwinden werden. Solche Zuversicht ist kein Wissen, sondern ein Glauben, aber der letztere gründet sich auf jene dialektische Zersetzung der ethischen Zweckbegriffe, die jeden gegebenen sittlichen Zweck immer nur als einen nächsten, nie als einen letzten, schließlich also nur als ein Mittel zur Erreichung eines unvergänglichen Endzwecks anerkennt."[1]

Der Grund für die fortwährende Verschiebung der sittlichen Zwecke liegt in der Vergänglichkeit des Einzeldaseins.[2] Die sittlichen Zwecke werden sich uns darstellen in etwas, was über das Einzeldasein hinausgeht, in objektiven geistigen Werten.

γ) Die humanen Zwecke.

Die letzten Zwecke des Sittlichen können nach unsern bisherigen Untersuchungen nicht gelegen sein in einer alle räum-

[1] Wundt, l. c. II, p. 115, 116.
[2] Wundt, l. c. p. 116.

lichen und zeitlichen Existenzbedingungen des Menschen umfassenden Glückseligkeit, sie können ebensowenig gelegen sein in einem allgemeinen Fortschritte, denn der eigentliche Zweck des letzteren würde in einer immer weiter gehenden Steigerung des Glücks der Menschheit bestehen. Die letzten Zwecke des Sittlichen können nur in der Hervorbringung geistiger Schöpfungen liegen, die sich in dem Gesamtgeist der Menschen darstellen, an denen aber der einzelne teil hat. Solche geistige Schöpfungen sind uns gegeben in Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Kultur. Sie sind zugleich Erzeugnisse menschlicher Gemeinschaft.

Ist aber die Hervorbringung objektiver geistiger Werte letzter Zweck des Sittlichen, so müssen die jeweilig zu erstrebenden Zwecke sich nach der jeweilig erreichten Entwicklungsstufe richten. So gibt es keine bleibenden sittlichen Zwecke. „Die Vergangenheit hat aufgehört und die Gegenwart wird im nächsten Augenblick aufhören, sittlicher Zweck zu sein.“ Der letzte Zweck des Sittlichen wird so zu einem in der Wirklichkeit nie realisierbaren, idealen Zweck. Es findet aber eine immer weitergehende Annäherung an diesen letzten Zweck statt. Die Ethik in ihren Begriffen stellt dieses Ziel als ein nie erreichbares dar, dagegen die Religion „mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen“ stellt das Ziel so dar, als ob es erreichbar wäre.[1]

Es liegt nahe, gegen diese Bestimmung der sittlichen Zwecke einen Einwand zu machen. Man wird vielleicht sagen: die hier als sittliche Zwecke angesprochenen objektiven Werte sind doch im Grunde, so wertvoll sie auch sein mögen, sittlich indifferente Größen. Wenn man so spricht, verwechselt man die sittlichen Zwecke mit dem Sittlichen.

[1] Wundt, l. c. II, p. 119.

Durch die Zwecke ist das Sittliche eben noch nicht eindeutig bestimmt. Es wird erst so bestimmt durch das Zusammen von gewissen Zwecken und gewissen Motiven. Diese Bestimmung gilt allgemein, auch für die höchsten sittlichen Zwecke.[1]

Aus dieser Bestimmung ergeben sich bedeutsame Folgerungen. Ist von dem Sittlichen nur zu sprechen bei einem Zusammen von Zwecken, die in letzter Linie auf Förderung der höchsten geistigen Werte auslaufen, und bestimmten näher anzugebenden Motiven, so werden wir solche Zwecke aus dem sittlichen Gebiet ausscheiden müssen, die mit den sittlichen Motiven nicht vereinbar sind. „Darum gibt es auch in der Sphäre jener Tätigkeiten, denen die humanen sittlichen Zwecke angehören, wie in Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Kultur, nicht bloß sittlich indifferente, sondern selbst unsittliche Zwecke.“[2] — Es ergibt sich aus dieser Bestimmung sodann weiter, daß bei der Bestimmung darüber, ob eine Handlung sittlich ist oder nicht, nicht der Erfolg entscheidet.

Wenn wir sagten, in den humanen Zwecken seien die letzten sittlichen Zwecke gegeben, so ist die Behauptung nicht so gemeint, als ob nun bei allem wirklich sittlichen Handeln diese Zwecke von dem handelnden Individuum ins Auge gefaßt sein müßten. Es genügt vielmehr, wenn die ins Auge gefaßten Zwecke zur Förderung jener letzten Zwecke beitragen.[3]

Da das ethische Ideal im Unendlichen liegt, so sind nur indirekte Bestimmungen über dasselbe möglich: „Die erste, positive besteht darin, daß die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte, ihrer individuellen, sozialen und humanen Betätigungen über jedes erreichte Ziel hinaus ins Unbegrenzte

[1] Wundt, l. c. II, p. 121.
[2] Wundt, ibidem.
[3] Wundt, l. c. II, p. 117.

fortgesetzt werden soll. Die zweite, negative liegt darin, daß die Hemmungen, welche diese Entwicklung erfährt, in fortschreitendem Maße vermindert werden."[1]

Bei dieser Auffassung der letzten Zwecke des Sittlichen kommt man auch zu einer gehörigen Wertschätzung der Vervollkommnung und der Glückseligkeit. Bezüglich der Bestimmung des letzten Zwecks der Vervollkommnung liegt es bei jeder andern Auffassung der sittlichen Zwecke nahe, den letzten Zweck derselben in der Vermehrung der Glückseligkeit zu suchen. „Eine selbständige Bedeutung gewinnt die Idee der Vervollkommnung erst dann, wenn der letzte Zweck als ein idealer, nur in Annäherungen zu erreichender erkannt wird." Und was die Glückseligkeit betrifft, so hört sie auf diesem Standpunkt sittlicher Betrachtung völlig auf, als selbstständiger sittlicher Zweck zu figurieren, sie ist nur Nebeneffekt und Hilfsmittel der sittlichen Betätigung.

II. Die sittlichen Motive.

Wir sahen, das Sittliche ist durch die sittlichen Zwecke noch nicht eindeutig bestimmt; nur bei einem Zusammen gewisser Motive und gewisser Zwecke kann man von sittlichen Motiven sprechen. Wir hätten nun die sittlichen Motive zum Gegenstand unsrer Betrachtung zu machen. Triebfedern des Wollens sind nicht das eine Mal Gefühle, das andre Mal Vorstellungen, Reflexionen, sondern immer nur Gefühle. Diese Gefühle schließen sich an gewisse Wahrnehmungen oder Vorstellungen an. Im einfachsten Fall haben wir es mit Gefühlen zu tun, die sich an Wahrnehmungen anschließen. Wir sprechen dann von Wahrnehmungsmotiven. In einem andern Fall schließen sich die Gefühle an verstandesmäßig verkettete Vorstellungen an; wir sprechen dann von Verstandesmotiven. Zuletzt können Gefühle sich mit Ideen verbinden, welche sich

[1] Wundt, l. c. II, p. 123.

auf die letzten sittlichen Zwecke, die sittlichen Ideale beziehen; dann sprechen wir von Vernunftmotiven.

α) Die Wahrnehmungsmotive.

Zunächst also schließen sich den Willen treibende Gefühle an Wahrnehmungen an. Diese Wahrnehmungen aber gehen mannigfache Assimilations- und Komplexionsprozesse ein, durch die es bedingt ist, daß eine Handlungsweise, die sich zunächst nur auf Grund von verstandesmäßiger Überlegung oder unter Mitwirkung auf die letzten sittlichen Zwecke gehender Vernunftideen vollzieht, unmittelbar auf diese Wahrnehmungen hin zu erfolgen scheint.

Die Grundgefühle der Wahrnehmungsmotive sind von zweierlei Art: Selbstgefühle oder Mitgefühle.

Unter Selbstgefühl versteht Wundt das Gefühl, welches an „das Selbstbewußtsein und an die mit demselben verwachsene Vorstellung der eigenen Persönlichkeit gebunden" ist. In dieser Vorstellung der eigenen Persönlichkeit haben sich aber im Laufe der psychischen Entwicklung zahlreiche Vorstellungsreihen „verdichtet", welche sich ursprünglich auf Verstandes- oder Vernunftmotive beziehen. Hier wirken also Verstandesüberlegungen und Vernunftideen nach und sie wirken in vielen Fällen auf diese Weise zweckmäßiger, als wenn an die Stelle dieser mittelbaren Wirkung eine unmittelbare, etwa eine verstandesmäßige Überlegung gesetzt wird, weil in diesen Phänomenen die früheren Erfahrungen in größerem Umfang zu Worte kommen, als das in den meisten Fällen auf dem Wege der Reflexion geschehen kann. Das so bedingte Handeln ist das hauptsächlichste Merkmal sittlicher Reife.

Außer dem Selbstgefühl wirkt hier in den Wahrnehmungsmotiven das Mitgefühl. Das Mitgefühl ist ebenso ursprünglich wie das Selbstgefühl. Die Versuche, das Mitgefühl durch Reflexion oder durch eine mittels der Assoziation entstehende

Übertragung aus dem Selbstgefühl abzuleiten, übersehen, daß das Mitgefühl sich uns in keiner Erfahrung später als das Selbstgefühl darstellt. „Mitgefühl und Selbstgefühl sind gleichzeitig entstandene Gefühlsformen, ebenso wie sich das Selbstbewußtsein und das objektive Bewußtsein gleichzeitig entwickeln."[1] Mitleiden finden wir schon auf der tierischen Entwicklungsstufe.

Auch bei dem Mitgefühl spielt sich jener Entwicklungsprozeß ab, in welchem Verstandes- und Vernunftmotive sich zu Wahrnehmungsmotiven „verdichten".

β) Die Verstandesmotive.

Aus den beiden Arten von Wahrnehmungsmotiven wachsen zwei Arten von Verstandesmotiven heraus. Die einen Verstandesmotive richten sich auf Förderung des eigenen Selbst, die anderen dienen, „dem Vorteil der Nebenmenschen oder der sozialen Gemeinschaft". Wundt spricht deshalb hier von eigennützigen und gemeinnützigen Motiven. Dabei versteht er unter eigennützigen Motiven nicht bloß solche, welche darauf ausgehen, das eigene Glück zu fördern, sondern auch solche, welche auf Selbstvervollkommnung abzielen.

Wenn aber auch der eigennützige Trieb dem Selbstgefühl und der gemeinnützige dem Mitgefühl entspricht, so kann man doch nicht beide sittlich gleichordnen, wie Selbstgefühl und Mitgefühl sittlich gleichwertig sind, der gemeinnützige Trieb ist dem eigennützigen nach Aussage des sittlichen Bewußtseins überzuordnen.

Worauf gründet sich diese Differenz der Wertschätzung? Das Selbstgefühl, welches zum sittlichen Charakter erforderlich ist, betätigt sich ohne Reflexion unmittelbar auf Veranlassung einer konkreten Situation. Das Mitgefühl andrerseits richtet sich nur auf einzelne Individuen, während die gemein-

[1] Wundt, l. c. II, p. 128.

nützigen Motive sich nicht bloß auf den Vorteil einzelner richten, sondern auch auf die Förderung des sozialen Organismus. Der gemeinnützige Trieb geht „auf ein Ganzes, das nicht nur, weil es viele einzelne umfaßt, sondern auch, weil es an sich in der sittlichen Entwicklung dauerndere Erfolge schafft, als ethischer Zweck überlegen ist".

Eine bedeutende Rolle bei der sittlichen Entwicklung spielt das Zusammenwirken verschiedener Motive, einmal das Zusammenwirken des Eigeninteresses und der gemeinnützigen Triebe und sodann das Zusammen von Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmotiven. „Der Beamte, der dem Staate dient, übt seine Pflicht zunächst vielleicht nur, weil er darin seinen eigenen Vorteil findet; der Industrielle, der durch die technische Verwertung einer nützlichen Erfindung das Gemeinwohl fördert, mag zunächst bloß sein persönliches Interesse im Auge haben; aber jener wie dieser können schließlich den allgemeinen Erfolgen ihrer Tätigkeit ihr Auge nicht verschließen, und so wird ihnen der erreichte Zweck zuerst zum mitwirkenden und endlich zum herrschenden Motiv."

γ) Die Vernunftmotive.

Von Vernunftmotiven spricht Wundt da, wo den Willen treibende Gefühle sich an die Idee der höchsten Zwecke des sittlichen Handelns anschließen. Da das sittliche Ideal im Unendlichen liegt, so können nur Annäherungen an dasselbe vorgestellt werden. Es kann sich nur um eine Vorstellung der Richtung handeln, in der die Entwicklung des sittlichen Lebens verläuft. Diese Richtung ist aber nur zu erkennen, wenn sie schon in den Wahrnehmungs- und Verstandesmotiven angelegt ist. Wir werden also zusehen, ob diese Richtung in Wahrnehmungs- und Verstandesmotiven zu entdecken ist.

Was zunächst die Wahrnehmungsmotive betrifft, so ist uns

ja schon bekannt, daß nach Wundt das Mitgefühl gerade so ursprünglich ist wie das Selbstgefühl. Dieses Mitgefühl besteht aber im Grunde in dem „Gefühl unmittelbarer Einheit des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen". „Der Lebensretter, der mit eigner Gefahr ein fremdes Kind den Flammen entreißt, sieht vielleicht in dem Augenblick der Tat nichts vor sich als den unmittelbaren, ganz sein Bewußtsein fesselnden Eindruck. Zum Inhalt dieser Vorstellung steht aber der Affekt, der ihn zur Handlung fortreißt, in gar keinem Verhältnis. Jenes Einsetzen der eigenen für die fremde Persönlichkeit ist daher nur begreiflich aus dem Gefühl der Einheit des eigenen Ich mit dem andern, welches im entscheidenden Moment die rettende Tat ebenso unmittelbar erzwingt, als handelte es sich um das eigene Leben. Diese Vorstellung der Einheit, die hier nur in der Form des Gefühls zum Bewußtsein kommt, bildet aber bloß ein einzelnes zufälliges Glied in einer unendlichen Kette von Einheitsbeziehungen, die das einzelne mit dem geistigen Sein der Menschheit verbindet."[1] Aus diesem Gefühl der Einheit erklärt sich auch das beglückende Bewußtsein, welches den Menschen bei Handlungen der Aufopferung erfüllt.

Was sodann die Verstandesmotive betrifft, so muß uns hier als Problem der Tatbestand erscheinen, daß wir die gemeinnützigen Motive unbedingt höher werten als die eigennützigen. Die kluge Berechnung reicht hier als Erklärungsgrund nicht aus. Es spricht sich in dieser Wertschätzung eine Unterordnung des Einzelwillens unter den Gesamtwillen aus, mit dem sich der Einzelwille eins weiß.

Am klarsten wird die Beziehung des Einzelwillens zum Gesamtwillen bei den Vernunftmotiven aufgefaßt. Wundt sagt: „Sind . . . die Wahrnehmungs- und die Verstandesmotive in-

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 135.

direkt, vermöge der Antizipationen des Gefühls, immer auch bis zu einem gewissen Grade schon Vernunftmotive, so gehen die letztern im eigentlichen Sinne aber dann erst aus jenen hervor, wenn der unmittelbare Zusammenhang aller Einzelhandlungen mit der Unendlichkeit der sittlichen Welt und die Einsicht, daß der individuelle Wille der Idee dieses Zusammenhangs entsprechen soll, zum klar bewußten Bestimmungsgrund des Handelns geworden ist."[1]

Mit der Auffassung dieser Beziehung verbinden sich Gefühle, welche auch hier wieder die treibenden Kräfte abgeben. Man nennt sie am besten um ihrer Beweggründe willen Idealgefühle.

III. Das Wesen des Unsittlichen und des Sittlichen.

Vom Wesen des Unsittlichen vermag weder der extreme Individualismus noch der extreme Universalismus Rechenschaft zu geben. Für den individualistischen Utilitaristen besteht das Gesamtwohl in der Summe des Wohls des einzelnen, und wenn er nun das Unsittliche in die Realisierung des Eigenwohls auf Kosten des Gesamtwohls setzt, so wird der Unterschied von gut und böse zu einem bloß quantitativen.[2] Was sodann den extremen Universalismus anlangt, so sind bei ihm die Motive der Handlungen gleichgültig, das Unsittliche wird zu einer bloßen Negation des Sittlichen, einem bloßen Schein. Dem im Unsittlichen gegebenen Tatbestand wird man nur gerecht, wenn man sowohl die Realität des Einzelwillens als auch die des Gesamtwillens anerkennt und das Wesen des Unsittlichen in eine Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesamtwillen setzt.[3]

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 136.
[2] Wundt, l. c. II, p. 138, 139.
[3] Wundt, l. c. II, p. 139, 143.

Wundt unterscheidet eine negative und positive Form der Unsittlichkeit; die erstere ist gegeben in der sittlichen Schwäche,[1] wie sie sich in Handlungen darstellt, welche gegen die Imperative der Freiheit verstoßen, die letztere ist gegeben in der moralischen Schlechtigkeit oder Bosheit; sie besteht nicht in Willensschwäche, sondern in einer verkehrten Willensrichtung und stellt sich in Handlungen dar, welche gegen die Imperative des Zwangs verstoßen.[2] Von diesem Standpunkt aus gewinnt man auch ein Verständnis für die Strafe. Sie ist dann aufzufassen als die natürliche Reaktion des Gesamtwillens gegen Auflehnung gegen denselben.[3]

Hat man das Wesen des Unsittlichen bestimmt, so ergibt sich die Bestimmung über das Sittliche von selbst. Sittlich sind darnach „Gesinnungen und Handlungen, in denen der Einzelwille mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, übereinstimmt; und falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig in ihm wirksam werden, entscheidet die Übereinstimmung mit dem umfassenderen Gesamtwillen über den Wert der Gesinnung und Handlung“.[4]

c) Die sittlichen Normen.

I. Allgemeine Bestimmungen über die Normen.

α) Grundnormen und abgeleitete Normen. Gebietende und verbietende Normen.

Die differenten Auffassungen der sittlichen Zwecke und Motive müssen in der Bestimmung der Normen zur Geltung kommen. Man kann den Begriff der Norm in einem weitern und engern Sinn gebrauchen. Im weitern Sinn versteht Wundt darunter „jeden Satz, den wir irgend einem Gebiet

---

1 Wundt, l. c. II, p. 123, 140.
2 Wundt, ibidem.
3 Wundt, l. c. II, p. 152.
4 Wundt, l. c. II, p. 159.

von Tatsachen als eine Forderung entgegenbringen". Im engern Sinn ist damit eine Willensregel gemeint, welche die wertvollere von mehreren möglichen Handlungen bezeichnet. Die Willensvorschriften können Denkhandlungen oder praktisch-sittliche Handlungen betreffen. Darnach sind die Normen logische oder ethische Normen.

Wir haben früher gesehen, daß es nicht Sache des Moralphilosophen ist, ethische Normen von sich aus zu schaffen, ohne sich um die sittlichen Tatbestände zu kümmern. Der Moralphilosoph hat vielmehr an der Hand der sittlichen Tatbestände Normen aufzufinden. Die gesuchten Normen stellen sich aber im sittlichen Tatbestande nicht als klar formulierte Gesetze dar, sind vielmehr immer vermengt mit andern Erscheinungen des sittlichen Lebens.

Der Ethiker hat sich aber nicht darauf zu beschränken, ethische Normen aus dem gegebenen sittlichen Tatbestande herauszuheben, sondern er hat auf die Richtung der Weiterentwicklung des sittlichen Lebens zu achten und durch die Erkenntnis dieser Richtung sich in der definitiven Formulierung der sittlichen Normen bestimmen zu lassen. So werden dann die vom Ethiker formulierten Normen praktische Ideale des Handelns darstellen.

Sittliche Normen sind entweder Grundnormen oder abgeleitete Normen. Die Grundnormen sind solche, die sich nicht auf andre Normen zurückführen lassen. Die Grundnormen haben also den Charakter von praktischen Axiomen. Die speziellen Sittengebote müssen sich aus diesen praktischen Axiomen ableiten lassen.

Die Grundnormen gehen den abgeleiteten Normen nicht etwa auch zeitlich voraus, ebensowenig wie die Auffassung der Denkgesetze dem Denken selbst vorangeht. Es bestehen sogar jetzt noch große Differenzen bezüglich der Frage der Formulierung der Grundnormen, während in bezug auf die

einzelnen Sittengebote im ganzen Übereinstimmung herrscht. Bei dieser Formulierung der Grundnormen wird auch die Bestimmung der sittlichen Motive eine weit größere Rolle spielen, als das bei Formulierung der abgeleiteten Normen der Fall ist. „Insbesondere müssen die über die sittlichen Zwecke und Motive bestehenden Meinungsverschiedenheiten hier ihre Wirkung äußern, da es gerade bei den allgemeinsten sittlichen Normen nicht darauf ankommt, daß sie uns sagen, wie die Handlungen beschaffen sein müssen, sondern daß sie uns angeben, welche Beweggründe uns bei unsern Handlungen leiten sollen.“ [1]

Die Normen sind entweder gebietende oder verbietende. Die verbietenden Normen spielen auf sittlichem Gebiet eine größere Rolle als auf intellektuellem. Auf sittlichem Gebiet ziehen stärkere Abweichungen von der Norm nicht wieder gut zu machende Wirkungen vor allem in dem handelnden Individuum nach sich.

Eine größere Rolle als auf dem eigentlich sittlichen Gebiet spielen die verbietenden Normen auf dem Rechtsgebiet. Sie gehen dort darauf aus, die schweren Schädigungen des sittlichen Lebens zu verhindern. Und zwar gehören auf dem Gebiet des Rechts die verbietenden Normen zu den Grundnormen, während auf sittlichem Gebiet die Grundnormen infolge der positiven sittlichen Aufgaben auch die positive Form annehmen.

β) Konflikt der Normen.

Wie keine Rechtsnorm ausnahmslos gültig ist, so werden auch für die Geltung von sittlichen Einzelnormen Ausnahmen statuiert. So erweist sich z. B. die sittliche Forderung, die Wahrheit zu sagen, nicht unter allen konkreten Umständen

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 168.

als gültig. Gegen höhere sittliche Normen, die mit dieser Forderung streiten, muß sie häufig zurücktreten. „Die alte Streitfrage, ob die Notlüge gestattet sei, wird unter dem zwingenden Eindruck jener Lebenslagen, in denen wir uns vor die Wahl gestellt sehen, ob wir das wichtigere Sittengebot dem geringeren oder dieses jenem opfern wollen, unzählige Mal durch die Praxis des Lebens bejahend entschieden — eine Tatsache, die es freilich noch nicht rechtfertigt, auch schon der bloßen Bequemlichkeit wegen die Wahrheit hintanzusetzen." Die statuierten Ausnahmen treten seltener auf, je mehr man auf allgemeine Normen übergeht. Aber selbst bei den Grundnormen müssen „Ausnahmen" anerkannt werden, wenn man wenigstens die Grundnormen so formuliert, daß die sämtlichen Richtungen des sittlichen Lebens darin zur Geltung kommen. Hier bei den „Ausnahmen", die für die Grundnormen anerkannt werden, sieht man deutlicher als sonst, daß die „Ausnahmen" nur da sittlich berechtigt sind, wo ein Konflikt verschiedener Normen vorliegt und die „Ausnahmen" eine Bevorzugung der höhern sittlichen Normen im Konflikt mit den niedrigern darstellen.

Es ist nun eine eigene Sache mit einem System von Grundnormen, die sich widersprechen. Das paßt gar nicht zu den Vorstellungsweisen, die wir über Beziehung theoretischer Grundsätze zueinander haben. Von ihnen fordern wir doch in erster Linie, daß sie ein widerspruchsloses Ganzes darstellen. Dürfen wir einem System von praktischen Grundsätzen gegenüber diese Forderung nicht erheben? Ohne Zweifel. Aber genau besehen, handelt es sich nicht in den gedachten Fällen um einen Widerspruch von praktischen Grundsätzen gegeneinander, sondern um die Frage der Anwendbarkeit dieser Grundsätze auf einzelne Fälle. Eine konkrete Situation kann aber so beschaffen sein, daß sie zunächst zur Anwendung verschiedener Grundsätze auf-

fordert, deren Realisierung miteinander streitet. Der Streit wird aufgehoben, indem man feststellt, welcher Grundsatz der höherwertige ist. Die Ethiker sehen meist in dieser Art der Betrachtung eine Lösung der vorliegenden Schwierigkeiten. Wundt macht aber darauf aufmerksam, daß im Fall dieser „Ausnahmen", die bei sittlichen Grundsätzen zu statuieren sind, im Gegensatz zu den „Ausnahmen", die durch Konkurrenz verschiedener Naturgesetze entstehen, noch eine wichtige Differenz besteht. „Wo ein logischer Grundsatz oder ein Naturgesetz keine Anwendung findet, da bleibt immerhin ein Erfolg, der im vollen Gegensatz zum Prinzip steht, unmöglich. Das ist es aber gerade, was sich bei den sittlichen Normen ereignet."[1] Die Ursache dieser Erscheinung findet Wundt darin, daß es sich auf dem sittlichen Gebiet nicht bloß um ein verschiedenes Wertverhältnis, sondern auch um verschiedene einzelne Zweckinhalte handelt, „indem zwar in bezug auf die letzten Zwecke eine harmonische Übereinstimmung zwischen allen Lebensgebieten stattfindet, bei den vorübergehenden Zwecken aber eine Divergenz möglich bleibt, so daß nun dem Willen die Wahl zwischen solchen Zwecken verschiedenen Wertes gestellt ist, deren jeder einer bestimmten Gattung von Normen entspricht und einer andern widerspricht".[2]

Wir sehen also, daß ein Konflikt sittlicher Normen tatsächlich vorkommt und wie er bedingt ist. Fragen wir nun, wie ein solcher Konflikt zu lösen ist. Die Entscheidung dieser Frage wird dadurch kompliziert, daß verschiedene Wertmaße für die Normen bestehen. Das eine ist der intensive Wertgrad, das andre der extensive Wertumfang. Wenn die intensiven Wertgrade annähernd über-

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 174.
[2] Wundt, l. c. p. 174.

einstimmen, so gilt die Regel, daß beim Konflikt von Normen verschiedenen Wertumfanges der umfassenderen Norm der Vorzug zu geben ist: der sozialen vor individualen und der humanen vor der sozialen.

Wenn aber in bezug auf die Wertgrade eine große Differenz besteht, so haben wir noch zwei Fälle zu unterscheiden. Dann können die kollidierenden Normen demselben Zweckgebiet oder verschiedenen derart angehören, daß der höhere Wertgrad in dem niederen Zweckgebiet enthalten ist. Für diese Fälle gilt, daß diejenigen Normen zu bevorzugen sind, „die in ein umfassenderes Pflichtgebiet in ihren Wirkungen hineinreichen". „Der Beamte, der, um das Leben eines Menschen zu retten, eine äußere Amtspflicht, z. B. einen festgesetzten Termin, verabsäumt, stellt nicht das individuelle über das umfassendere soziale Pflichtgebot, sondern er ordnet dieses der allgemeinsten humanen Pflicht unter, da ein Menschenleben in Wahrheit indirekt alle Pflichtgebiete in sich vereinigt."[1] Es kommt also hier indirekt die Maxime des Vorzugs der umfassenderen Norm ebenfalls zur Anwendung.

II. Die verschiedenen Arten der sittlichen Normen.

Nach den ganzen vorangegangenen Entwicklungen vollzieht sich die Einteilung der Normen leicht. Am natürlichsten unterscheiden wir individuale, soziale und humane Normen. In jedem dieser Gebiete haben wir dann wieder eine subjektive und eine objektive Norm zu unterscheiden, wobei die subjektive Norm sich auf die Gesinnung, die objektive auf die Handlung bezieht. In jeder Norm spricht sich unmittelbar eine Pflicht aus, ihr entspricht aber auch ein Recht, allerdings nur das Recht der ungehinderten Ausübung der Pflicht, so daß wir also nicht, was wir als Pflicht empfinden, als unser

---

[1] Wundt, l. c. p. 177.

Recht in ähnlichen Fällen von andern fordern können; durch diese Ausdehnung der Rechte wäre die Spontaneität des sittlichen Handelns beeinträchtigt.

Individuelle Normen.

Die subjektive Pflicht jedes einzelnen Individuums gegen sich selbst ist die Selbstachtung, die objektive Pflicht jedes einzelnen Individuums gegen sich selbst die Pflichttreue. Es handelt sich hier also um die subjektive Norm: „Denke und handle so, daß Dir niemals die Achtung vor Dir selbst verloren gehe".

Den Gegensatz zur Selbstachtung bildet die Niederträchtigkeit. Sie entwickelt sich beim Mangel an Selbstachtung aus selbstsüchtigen Motiven.

Die objektive Norm wird so formuliert: „Erfülle die Pflichten, die Du Dir und andern gegenüber auf Dich genommen". Das Gegenteil der Pflichttreue ist die Pflichtvergessenheit.

Die subjektive verhält sich zur objektiven individuellen Norm wie Gesinnung zu Handlung.

Es muß auffallen, daß bei diesen Normen der Inhalt der Pflichten ganz unbestimmt gelassen ist. „Weder erfahren wir, auf welche Eigenschaften sich die sittliche Selbstachtung gründen kann, noch wie die Verpflichtungen beschaffen sein sollen, an denen wir uns und andern gegenüber festhalten sollen."[1] Das braucht uns aber nicht wunder zu nehmen, wenn wir an die früher besprochene Selbstauflösung der individuellen sittlichen Zweckbegriffe denken.

Soziale Normen.

Objekte dieser Normen sind die einzelnen Nebenmenschen

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 186.

und die Gemeinschaft, wie sie sich darstellt in Familie, Gemeinde, Staat, Berufs- und andern Verbänden.

Die subjektive soziale Norm lautet: „Achte Deinen Nächsten wie Dich selbst". Damit ist nicht gemeint, daß die Achtung überall die gleiche sein soll, sondern die Achtung soll different sein nach dem sittlichen Charakter, sie soll sich allein gründen auf unser Urteil über den sittlichen Charakter. Gleich soll in beiden Fällen das Maß sein, nach dem Achtung wie Selbstachtung bemessen wird.[1]

Die dieser subjektiven Norm entsprechende Disposition des sittlichen Individuums bezeichnet Wundt als die Tugend der Achtung des Nebenmenschen. Ihr Gegensatz ist die Selbstsucht.

Die objektiv soziale Norm lautet: „Diene der Gesellschaft, der Du angehörst". Die dieser Norm entsprechende Disposition des sittlichen Individuums ist die Tugend des Gemeinsinns, der Gegensatz dazu ist der Eigennutz. — Wundt macht interessante Entwicklungen über die Beziehung der Achtung des Nebenmenschen zu dem Gemeinsinn. „Die Achtung des Nebenmenschen gewinnt . . . in ihrer objektiven Betätigung nur dann einen sittlichen Wert, wenn sie nicht bloß individuell ist, sondern den Nebenmenschen als solchen, abgesehen von den besonderen persönlichen Beziehungen, die ihn zum Gegenstand des Affekts machen, als sittliches Zweckobjekt betrachtet. . . . . Ein echter Gemeinsinn wird nirgends ohne Achtung des Nächsten zu finden sein, aber in dieser bleibt immer etwas von dem individuellen Affekt bestehen, der nicht den Menschen an jeden beliebigen andern, sondern jeweils an einen bestimmten fesselt, mit dem ihn gemeinsame Pflichterfüllung, übereinstimmende Lebensinteressen,

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 187, 188.

humane Teilnahme oder andre gesellschaftliche Beziehungen in Berührung bringen. Erst in den praktischen Betätigungen des Gemeinsinns befreit sich die Pflichterfüllung von diesem persönlichen Zug, der dem subjektiven Gefühl anhaftet. So ist namentlich die Vaterlandsliebe eine durch die Rückwirkungen des Gemeinsinns allgemeiner gewordene Nächstenliebe. Selbst sie strebt sich zwar immer wieder im einzelnen Fall in Gefühle persönlicher Art umzusetzen. Was würde aus ihr, wenn alle die Beziehungen verschwänden, die uns mit den um uns Lebenden, mit denen, die unsre Sprache reden, sich der gleichen geistigen Güter, der gleichen Erinnerungen erfreuen, verbinden? Auch hier überschreitet aber der objektive Zweck das subjektive Motiv, und infolge der Rückwirkung des ersteren gewinnt dann das als Motiv wirkende Gefühl eine Stärke, die sich aus allen jenen persönlichen Elementen nicht mehr erklären läßt."[1]

Der Gemeinsinn ist mehr Sache der starken männlichen Naturen. Der Staatsmann, der vom reinsten Patriotismus erfüllt ist, kann rücksichtslos den einzelnen allgemeinen Interessen opfern.

Humane Normen.

Als subjektive humane Norm bezeichnet Wundt die Forderung: „Fühle Dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals"; als objektive humane Norm die Forderung: „Du sollst Dich selbst dahingeben für den Zweck, den Du als Deine ideale Aufgabe erkannt hast".

Der subjektiven humanen Norm entspricht die Tugend der Demut und zwar ist Demut nur dieser unendlichen sittlichen Aufgabe gegenüber sittlich zu billigen. Ihr Gegensatz wird als Übermut bezeichnet. — Der objektiven humanen

---

[1] Wundt, l. c. p. 188, 189.

Norm entspricht die Tugend der Selbsthingabe. Ihr Gegensatz wird als Eigenliebe bezeichnet.

Wenn bei den individuellen Normen darauf hingewiesen wurde, daß sie nur formalen Charakter trügen, so scheint das hier zunächst auch der Fall zu sein, in Wirklichkeit ist es aber keineswegs so. Das sittliche Ideal ist zwar kein „gegebenes", sondern immer nur ein „aufgegebenes", es wird durch dasselbe nur die Richtung der Weiterentwicklung bestimmt, aber die inhaltlichen Bestimmungen sind determiniert durch „die Entwicklungsbedingungen, unter denen in dem unbegrenzten Verlauf des sittlichen Lebens jede einzelne sittliche Handlung steht".[1]

Kritische Würdigung.

Zunächst will ich eine Reihe von Einwänden behandeln, die meiner Ansicht nach zu Unrecht gegen die Entwicklungen Wundts erhoben sind, um dann meine Stellungnahme zur Wundtschen Ethik zu charakterisieren.

Einmal ist die Methode Wundts angegriffen worden. Man hat gesagt, von Wundt wird die objektive ethische Methode der subjektiven in ihrer Bedeutung übergeordnet, tatsächlich setzt aber die Deutung der objektiven Tatbestände des sittlichen Lebens, wie sie gegeben sind in der Entwicklung der Religion, der Sitte, des Rechts, der allgemeinen Kultur und sodann der sittlichen Anschauungen selbst moralpsychologische Feststellungen, die durch die subjektiv-psychologische Methode gewonnen sind, voraus. Ist das aber der Fall, dann muß man rationellerweise sich auf die Handhabung der subjektiven Methode, welche eine Analyse der moralischen Tatsachen unseres Bewußtseins vornimmt,

[1] Wundt, l. c. II, p. 192.

beschränken. Mit demselben Recht kann man gegen die Bedeutung psychopathologischer und experimentell-psychologischer Untersuchungen mit Versuchspersonen zum Zweck der Erkenntnis der Gesetze des psychischen Geschehens polemisieren. Denn die Aussagen der Versuchspersonen und die objektiven zahlenmäßigen Feststellungen können nur unter Zuhilfenahme schon gewonnener psychologischer Erkenntnisse verwertet werden. Man setzt also die Erkenntnisse als vorhanden voraus, die man erst gewinnen will. Es würde dann also nur das „Experiment" gerechtfertigt sein, welches der Psychologe an sich selbst anstellt. Nun, man sieht leicht, daß man bei diesen Verfahrungsweisen allerdings gewisse psychologische Erkenntnisse voraussetzt. Aber die vorausgesetzten sind Tatsachen, die leicht erkennbar sind und ganz andere Tatsachen als die auf Grund der objektiven Untersuchung erschlossenen. So steht es auch auf ethischem Gebiet. —

Sodann hat man geltend gemacht, daß die objektive Methode sich dadurch diskreditiere, daß die Resultate, die unter Anwendung dieser Methode gewonnen werden, dürftige seien; wenn durch die objektive Methode die Bedeutung der Sympathiegefühle und der Ehrfurchtsgefühle für das Zustandekommen des sittlichen Tatbestandes dargetan werde, so sei das eine Erkenntnis, die man doch auch durch die subjektiv-psychologische Methode gewinnen könne und gewonnen habe. Eine ähnliche Entwicklung macht man dann bezüglich des Prinzips der Heterogonie der Zwecke. Darauf ist zu erwidern, daß, wo es sich um die Analyse und die Genesis so komplexer psychischer Phänomene handelt, wie sie uns in den sittlichen Wertschätzungen gegeben sind, es doch sehr erwünscht erscheinen muß, wenn durch Behandlung objektiver Tatbestände etwas darüber ausgemacht wird, welche einfacheren psychischen Phänomene bei der Erzeugung jener

komplexen Phänomene eine Hauptrolle gespielt haben. Wenn die Resultate solcher Untersuchungen dann zum Teil mit Behauptungen koinzidieren, welche auf Grund der Anwendung der subjektiven Methode aufgestellt sind, so können solche Feststellungen bei der außerordentlichen Divergenz der durch die subjektive Methode gewonnenen „Feststellungen" deshalb noch nicht als wertlos betrachtet werden. Die so gewonnenen Prinzipien lassen sich dann weiter für die nähere Rechenschaftsablegung über die Genesis des sittlichen Tatbestandes verwerten. So habe ich bei meinen Untersuchungen über die Entstehung des sittlichen Bewußtseins die Annahme, daß das Sympathieprinzip beim Zustandekommen des sittlichen Tatbestandes eine ausschlaggebende Rolle spiele, auf die Übereinstimmung objektiver ethischer Untersuchungen mit gewissen subjektiv ethischen Feststellungen gegründet. —

Wenn Wundt als letzte sittliche Zwecke die Erzeugung objektiver geistiger Werte ansieht, so hat man gemeint, in dieser Bestimmung liege eine contradictio in adjecto, da Werte immer subjektive Größen sind. v. Hartmann sagt: „Nach der gewöhnlichen Ansicht bedeutet ‚Wert' das Ergebnis einer ‚Bewertung', d. h. einer Schätzung der Sache durch ein schätzendes Subjekt nach Maßgabe als dieselbe geeignet erscheint, seine Bedürfnisse und Neigungen zu befriedigen. Nach dieser Bedeutung existieren Werte nur für wahrnehmende und fühlende Bewußtseinssubjekte, so daß alle Werte subjektiv sind, und ‚objektiver Wert' ein offenkundiger Widerspruch wäre."[1] Dagegen ist folgendes zu sagen: Daß die Wertung solcher, wie aller Werte sich subjektiv vollzieht, ist selbstverständlich. Nun kann aber doch das Gewertete gerade so gut etwas Subjektives als etwas Objektives sein. —

---

[1] v. Hartmann, Zeitschr. für Phil. u. ps. Kr. Bd. 95, Heft 1.

Gegen die Ethik Wundts hat man weiter eingewandt: wenn das sittliche Ideal als unerreichbar charakterisiert werde, so könne es nicht als Strebensziel festgehalten werden. Man hat deshalb von einer „Motivationsunfähigkeit des unerreichbaren philosophischen Ideals“ dieser Ethik gesprochen. Auch diesen Einwand halte ich nicht für berechtigt. Wenn auch das ethische Ideal als unerreichbar vorgestellt wird, so wird doch zugleich die sittliche Entwicklung als eine solche gedacht, bei der eine immer weiter gehende Annäherung an dieses Ideal stattfindet.[1] —

Die Entwicklung des Gesamtwillens denkt sich Wundt, wie man sich entsinnt, vor allem durch „führende Geister“ bedingt. Nun hat man gesagt, im Grunde genommen stehen diese führenden Geister, wie der Nietzesche Übermensch jenseits von Gut und Böse. Der führende Geist sei nicht deshalb führender Geist, weil er das Sittliche will, sondern es werde als sittlich angesprochen, was der führende Geist will. — Darauf ist zu antworten: Als sittlich spricht Wundt das, was ein führender Geist einer Zeit will, nur an, sofern das, was er will, eine Weiterentwicklung des Gesamtwillens in der Richtung darstellt, welche in der jedesmaligen Stufe der Entwicklung schon angelegt ist. —

Bei Besprechung meiner eigenen Stellungnahme zu der Ethik Wundts wende ich mich zuerst der Schätzung der individuellen Zwecke zu. Nach Wundt ist Selbstvervollkommnung zu allgemeinen Zwecken sittlich wertvoll wegen dieser allgemeinen Zwecke, Selbstvervollkommnung zu individuellen Zwecken sittlich wertlos. „Wir können beglückt werden durch etwas und uns vervollkommnen in etwas; in beiden Fällen ist dieses Etwas der direkte Zweck unseres Handelns. Mir scheint: Bei der Selbstvervollkommnung zu sozialen und

---

[1] Wundt, l. c. II, p. 119, 122.

allgemeinen Zwecken sind nicht diese der einzige direkte Zweck unseres Handelns, sondern außerdem und vornehmlich die Förderung des Wollens dieser Zwecke. Die Förderung des Wollens dieser Zwecke ist uns auch sittlich wichtiger als die Förderung der sozialen und humanen Zwecke durch dieses Wollen. — Sodann meine ich: Bei einem Wollen, welches sich auf Förderung der Disposition zu eigener höherer geistiger Lebensbetätigung im Kampfe mit dem Streben nach sinnlicher Befriedigung richtet, wobei diese Förderung eigener geistiger Lebensbetätigung keine Schädigung der Interessen anderer herbeiführt, wird man doch von sittlichem Wollen sprechen müssen — und zwar ohne daß man diese Schätzung in erster Linie auf außerhalb des eigenen Individuums liegende Effekte gründet."

Was dann weiter die einzelnen sittlichen Vorschriften betrifft, so stimme ich Wundt darin bei, daß dieselben einem beständigen Wechsel unterworfen sind, aber ich glaube ein allgemeines Moralprinzip herausheben zu können, welches stets gilt, so daß die variablen Einzelnormen von diesem Prinzip, angewandt auf die jedesmal gegebenen, zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Lebensbedingungen, abgeleitet werden können.

Von dem erstbesprochenen Punkt hängt sodann eine bestimmte Art der Wertung des Gesamtwillens ab. Die sittliche Bedeutung des Gemeinschaftslebens und seiner Produkte wird meist von den Ethikern nicht genügend gewürdigt. Wundt hebt die eminente Wirkungskräftigkeit dieses Prinzips hervor. Diesem Tatbestande haben die Ethiker in Zukunft Rechnung zu tragen. Was aber die Wertung dieses Gemeinschaftslebens und seiner Erzeugnisse betrifft, so vollziehe ich deren Wertung indirekt, nicht direkt, indem ich die Formen menschlichen Gemeinschaftslebens und ihre Erzeugnisse vom objektiv sittlichen Gesichtspunkt aus als Bedingungen für

die Förderung der „Entwicklung menschlicher Geisteskräfte ..... über jedes erreichte Ziel hinaus“[1] sittlich werte; daneben tritt eine Förderung der bezeichneten objektiven geistigen Werte als Wirkung sittlichen Handelns auf. Nähere Bestimmungen darüber geben wir bei Darstellung des eigenen Moralprinzips.

[1] Wundt, l. c. II, p. 123.

E. Die metaphysische Ethik.

Typische Repräsentanten der metaphysischen Ethik in der Philosophie der Gegenwart sind Schopenhauer und Ed. von Hartmann.

I. Schopenhauer bestimmt den Zweck der Ethik negativ dahin: sie soll nicht bestimmen, wie die Menschen handeln sollen; positiv dahin: „die in moralischer Hinsicht höchst verschiedenen Handlungsweisen der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen".[1]

Die Kenntnis der Triebfedern der moralischen Handlungen bildet ihm die Grundlage der Ethik.

Was nun die Charakteristik der moralischen Handlungen betrifft, so ist für Schopenhauer das Hauptkriterium der moralischen Handlungen in der Abwesenheit aller egoistischen Motivation gegeben, wobei er zum Zweck der Ausschließung der Bosheit und Grausamkeit noch den Zusatz macht, daß solche Handlungen nicht fremdes Leid bezwecken.[2] Unter Egoismus versteht Schopenhauer den „Drang zum Dasein und Wohlsein".[3] Als sekundäre Kriterien für die Moralität von Handlungen gelten Schopenhauer der Beifall des Gewissens und die Achtung des unbeteiligten Zeugen.

---

[1] Schopenhauer, Grundlage der Moral WW IV, p. 195.

[2] Schopenhauer, Grundlage der Moral, p. 204.

[3] Schopenhauer, l. c. p. 196.

Jedes Motiv hat eine Beziehung zum Wohl und Wehe entweder des Handelnden oder anderer. Wenn das Motiv eine Beziehung zum Wohl oder Wehe des Handelnden hat, so ist die Handlung egoistisch, also nicht moralisch; Schopenhauer bezeichnet deshalb Handlungen, deren Motiv in Förderung der eigenen Vollkommenheit besteht, als nicht moralische, da ja dabei das eigene Wohl und Wehe die letzte Triebfeder sei.[1]

Bei moralischen Handlungen ist also das Wohl und Wehe eines andern unmittelbar Motiv des Handelnden.

Wie ist das möglich? Wenn der Handelnde bei dem fremden Wehe geradezu mitleidet. Das Mitleiden hat aber zur Voraussetzung, daß der Handelnde sich mit dem fremden Ich identifiziert.

Hier müssen wir etwas weiter ausholen; hier wird eine metaphysische Erkenntnis besonderer Art als wirksam gedacht.

Schopenhauer nennt Raum und Zeit das principium individuationis, weil durch diese unsere subjektiven Formen der Auffassung das Eine, der eine Weltwille, sich als Vielheit neben und nacheinander darstellt.[2] Bedingung für das Entstehen des Mitleidens ist, daß dies principium individuationis durchschaut wird, daß sich dem Individuum der Schleier der Maja lüftet, und es mehr oder minder deutlich erkennt, daß es im Grunde genommen mit dem fremden Ich, welches leidet, eins ist. „Wer bis zur besagten Erkenntnis des principium individuationis gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das An-sich aller Erscheinung ist, die über andere verhängte und die selbsterfahrene Qual, das Böse und das Übel, immer nur jenes eine und selbe Wesen treffen; wenngleich die Erscheinungen, in welchen das eine und das

[1] Schopenhauer, Grundlage der Moral, p. 207.

[2] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung. Ausgabe von Frauenstädt Bd. I, p. 134.

andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehen und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen dem, der das Leiden verhängt, und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntnis getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein suchend, in der andern großes Leid hervorbringt und so, im heftigen Drange, die Zähne ins eigene Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selber verletzt, dergestalt, durch das Medium der Individuation, den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind eines. Jener irrt, indem er sich der Qual, dieser, indem er sich der Schuld nicht teilhaftig glaubt. Gingen ihnen beiden die Augen auf, so würde, der das Leid verhängt, erkennen, daß er in allem lebt, was auf der weiten Welt Qual leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachsinnt, warum es zu so großem Leiden, dessen Verschuldung es nicht einsieht, ins Dasein gerufen ward; und der Gequälte würde einsehen, daß alles Böse, das auf der weiten Welt verübt wird oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch sein Wesen ausmacht, auch in ihm erscheint und er durch diese Erscheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf sich genommen hat, die aus solchem Willen hervorgehen und die er mit Recht erduldet, solange er dieser Wille ist."[1]

Ein niederer Grad des Durchschauens des principii individuationis ist Bedingung für freiwillige Gerechtigkeit, ein höherer Grad Bedingung für uneigennützige Menschenliebe[2] — das sind die beiden Kardinaltugenden nach Schopenhauer.

---

[1] Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstellung I, p. 418, 419.

[2] Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstellung I, p. 439.

Fragt man, weshalb nicht neben dem Mitleiden als Triebfeder moralischen Handelns Mitfreude genannt wird, so antwortet Schopenhauer, das hänge von dem Wesen des Leidens im Gegensatz zu dem der Freude ab. Wunsch d. h. Mangel ist die Bedingung aller Freude.[1] Diese Behauptung verwandelt sich ihm in die andere, daß alle Befriedigung, alle Freude nur negativ sei.[2] Der Schmerz und das Leiden ist etwas Positives, aber Befriedigung und Freude sind negativ, die bloße „Aufhebung jener ersteren", „die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels, der Not".[3] Daraus resultiert die Bestimmung, daß alle Liebe Mitleiden ist. „Was daher auch Güte, Liebe und Edelmut für andere tun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Taten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntnis des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt."[4] —

Nun gibt es nach Schopenhauer noch eine Stufe der Moralität, die höher steht als die gewöhnliche Moral, deren Kardinaltugenden freiwillige Gerechtigkeit und uneigennützige Menschenliebe sind. Diese höhere Stufe der Moralität wird erreicht durch ein völliges Durchschauen des principii individuationis, d. h. ein noch weitergehendes Durchschauen derselben, als es für die Handlungen der Menschenliebe erforderlich ist. Diese höhere Stufe der Moralität ist gegeben in der Askese.

Schopenhauer kommt zu dieser Bestimmung unter Voraussetzung seines Pessimismus. Das „apriorische" Argument für seinen Pessimismus haben wir oben in seiner Feststellung der Beziehung zwischen Leiden und Freuden kennen gelernt.

---

[1] Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstellung I, p. 376 ff.

[2] Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstellung I, p. 376.

[3] Schopenhauer, Grundlage d. Moral, p. 210, 211.

[4] Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstellung I, p. 444.

Die Nichtigkeit alles Daseins läßt sich nach Schopenhauer aber auch a posteriori beweisen.[1]

Kommt es nun zu einem vollständigen Durchschauen des principii individuationis, so erkennt das Individuum die endlosen Leiden alles Lebendigen als seine eigenen. „Alle Qualen, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbare Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist, wie seine eigenen ..... Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntnis der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken?" Diese Erkenntnis der Welt wird dem Individuum zum Quietiv alles Wollens. Es wendet sich vom Leben ab, es entsteht in ihm „Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt .... es hört auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen".[2] Damit ist der Übergang von der Tugend zur Askese vollzogen, zu dem Zustande „freiwilliger Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit". Das ist die höchste Stufe des sittlichen Lebens nach Schopenhauer.

Schopenhauer hat in der Ethik seinen Kritikern die Arbeit leicht gemacht. Wir beschränken uns auf zwei Bemerkungen. Einmal wollen wir hervorheben, daß die Heranziehung eines metaphysischen Prinzips zur Erklärung des Mitleids ohne Not geschah. Er hätte sich hier an David

[1] Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstellung I, p. 382ff.

[2] Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstellung I, p. 448ff.

Hume wenden sollen.[1] Geschah aber die Heranziehung eines metaphysischen Prinzips ohne Not, so geschah sie nach unsern einleitenden Entwicklungen zu Unrecht.

Sodann möchten wir eine Bemerkung über seinen Pessimismus machen. Was das deduktive Argument, Schopenhauer nennt es das apriorische, für den Pessimismus anlangt, so ist die Behauptung falsch, daß alle Lust aufgehobener Schmerz sei. Das tritt am deutlichsten hervor bei der Empfindungslust. Wenn man jemandem in Gefühlsversuchen eine Geschmackslösung appliziert, deren Empfindung sich mit Lust verbindet, so kann gar nicht davon die Rede sein, daß die Bedingung dieser Lust das Aufheben eines Unlustzustandes sei. Und was das induktive Argument betrifft, so hängt bei unserm Klassiker des Pessimismus diese Auffassung der Wirklichkeit von mehreren rein individuellen Faktoren ab.[2] Ich möchte dabei am meisten Gewicht auf seine pathologischen Angstgefühle legen, indem dieselben nicht nur den emotionellen Charakter der einzelnen Erfahrungen modifizieren, sondern auch die Reproduktion in einseitiger Weise bestimmen. Es wäre interessant, festzustellen, ob nicht bei den Indiern eine depressive Gemütsstimmung ihre pessimistischen Anschauungen bedingt hat. —

II. Von grundlegender Bedeutung für die ethischen Entwicklungen Ed. von Hartmanns ist seine Charakterisierung der Beziehung des universellen Glückseligkeitsprinzips zu dem Prinzip des Kulturfortschritts. Der Prozeß des Kulturfortschritts bringt namenloses Elend mit sich; er ist ein grausamer Kampf ums Dasein: „Wie der Natur Millionen Keime nur als gleichgültiges Material zur Auslese im Kampf ums Dasein dienen, so sind der geschichtlichen Vorsehung Millionen

---

[1] Störring, Moralphilos. Streitfragen, p. 7 ff.

[2] J. Baumann, Handbuch der Moral, p. 120 ff.

Menschen nur ein Mistbeet voll Kulturdünger."[1] So vollzieht sich dieser Prozeß auf Kosten des Glückseligkeitszustandes. Trotz dieses Gegensatzes der beiden Prinzipien müssen sie beide als relativ berechtigt anerkannt werden. Hartmann vollzieht eine „organische Synthese" beider Prinzipien in der Weise, daß er die Förderung der allgemeinen Glückseligkeit für sittlich gefordert erklärt, soweit diese Förderung nicht mit der Realisierung des Kulturfortschritts streitet. Dem Prinzip des Kulturfortschritts wird also der Vorrang eingeräumt. Er vergleicht die gedachte Beziehung dieser Prinzipien zueinander mit der Beziehung der Kombattanten und des Sanitätspersonals in einer Armee. „So wenig das Sanitäts- und Hilfsvereinswesen durch den Krieg ausgeschlossen wird, ebensowenig die Sorge für das Wohl der leidenden Mitmenschen durch den Kulturkampf." Diese Synthese beider Prinzipien nennt Hartmann das Prinzip der sittlichen Weltordnung.

Fragt man nun weiter nach dem Warum? des moralischen Handelns und gelangt man zur Erkenntnis der Identität des eignen Ichs mit dem Absoluten und zur Erkenntnis, daß das absolute Wesen ein teleologisches Wesen ist, „welches sich in der Setzung und Realisierung eines absoluten teleologischen Prozesses betätigt", so erscheint dem Individuum die sittliche Weltordnung als eine aus dem eigenen Wesen entsprungene.[2] Das Individuum wird dann einerseits sich keine Übergriffe mehr gegen andere erlauben und andrerseits sich zur Aufgabe setzen, den Entwicklungsprozeß des Absoluten durch Fortentwicklung der sittlichen Weltordnung zu fördern. Dieses Moralprinzip bezeichnet Hartmann als das „Moralprinzip der absoluten Teleologie als der des eigenen Wesens".

---

[1] Ed. v. Hartmann, Phänom. d. sittl. Bew., p. 659.

[2] Hartmann, l. c. p. 835.

Wirft man nun noch die letzte Frage auf: wozu das alles? —, so wird man zu dem „Moralprinzip der Erlösung" geführt. Hartmann fordert aber dazu auf, wenn man diesen letzten Schritt, der nach seiner persönlichen Ansicht notwendig gemacht werden müsse, nicht mitmachen wolle, möge man um dieses Schrittes willen das bisher Entwickelte nicht ungünstiger beurteilen. Auf die oben aufgeworfene Frage ist zunächst allgemein zu antworten, daß der letzte Zweck der Entwicklung ein eudämonistischer Zweck für das Absolute sein muß.[1] Wie hat man sich das nun näher zu denken? Hier liegen verschiedene Möglichkeiten vor. Man kann annehmen, daß das Absolute dabei von einem positiven Glückseligkeitszustande ausgeht, oder von einem emotionellen Nullzustand oder von einem negativen Anfangszustande. Die Annahme, daß das Absolute von einem positiven Glückseligkeitszustande ausgeht, läßt sich nicht halten. „Die Unbegreiflichkeit irgend welchen teleologischen Zusammenhangs zwischen dem Weltprozeß und dem absoluten Zweck der Steigerung eines ohnehin schon positiven Glückseligkeitszustandes des Absoluten benimmt einem so formulierten absoluten Weltzweck jede Motivationskraft zur Hingebung an den Weltprozeß: Die gierige Ungenügsamkeit eines in sich seligen, aber mit dem Grade seiner Seligkeit noch nicht zufriedenen Gottes, der Himmel und Erde in Bewegung setzt, um vermittels der Leiden zahlloser Geschöpfe noch ein wenig seliger zu werden, ist so verletzend für das sittliche Bewußtsein, daß, auch abgesehen von jener Unbegreiflichkeit des teleologischen Zusammenhangs, ein so formulierter Weltzweck eher unsern sittlichen Abscheu, als den geduldigen Willen der Hingebung unser selbst und unserer Mitgeschöpfe erregen könnte."[2]

[1] Hartmann, l. c. p. 846.
[2] Hartmann, l. c. p. 865.

Einer ähnlichen Schwierigkeit begegnet die zweite Annahme.[1] Es bleibt dann noch die Annahme des negativen Anfangszustandes des Absoluten. Der Zweck des Weltprozesses besteht dann in einer Aufhebung des unsäglichen Leidens des Absoluten.[2] Wenn ein Individuum diesen Tatbestand erkennt, so muß in ihm entstehen Mitleiden mit Gott, Gottesschmerz. Dadurch wird es zu einem gefügigen Werkzeug für die Realisierung des sittlichen Weltprozesses. Durch diesen Gottesschmerz entsteht Weltfrieden im Gemüte. Gott kann mich nicht erlösen, ohne sich selbst zu erlösen; ich kann aber Gott erlösen, zu seiner Erlösung beitragen. „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß, die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes, und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleisch Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungswegs."[3]

Hier wird man mit metaphysischen Hypothesen geradezu überschüttet. Es wäre doch übel bestellt um das sittliche Leben, wenn es solcher „Stützen" bedürfte.

Auch wenn wir von dem letzten Schritt Hartmanns absehen, so bleiben noch immer mehrere metaphysische Voraussetzungen: Hartmann selbst bezeichnet als solche die Annahme des Absoluten als eines teleologischen Wesens und die der Einheit des einzelnen mit dem Absoluten.

Aber auch die von Hartmann vollzogene Wertung des Kulturfortschritts können wir nicht anerkennen. Die Kultur ist, so sagten wir, Bedingung für die Entwicklung höherer geistiger Lebensbetätigung und somit auch Bedingung für die höhere Entwicklung des sittlichen Lebens. Wir denken

[1] Hartmann, l. c. p. 865 ff.
[2] Hartmann, l. c. p. 866.
[3] Hartmann, l. c. p. 871.

die Kultur in Wechselbeziehung zur Entwicklung des sittlichen Lebens stehend, indem wir Förderung der Kultur auch als Wirkung sittlichen Handelns auffassen. Aber wir können nicht jede Förderung der Kultur sittlich werten. Sollten wirklich der geschichtlichen Vorsehung Millionen Menschen „nur ein Mistbeet voll Kulturdünger“ sein, so würden wir eine solche Förderung der Kultur nicht sittlich billigen können.

Wenn Hartmann das tut, so steckt hier noch eine weitere metaphysische Annahme im Hintergrunde, die ihn zu dieser Auffassung veranlaßt: die Anschauung einiger Scholastiker, daß das Gute gut ist nur weil Gott es will.

Wenn wir sagen, daß wir nicht jede Maßnahme zur Förderung der Kultur sittlich billigen, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß wir die durch eine solche Maßnahme entstandenen Wirkungen als Förderungsmittel sittlichen Lebens anerkennen.

II. Abschnitt.

Eigenes Moralprinzip.

1. Werfen wir zunächst die Frage auf, was von einem Moralprinzip zu fordern ist, was es zu leisten hat. Früher haben wir eine Bestimmung über das Moralprinzip vorweggenommen; hier haben wir sie abzuleiten.

Soll in einem Moralprinzip etwa das Wesen des Sittlichen bestimmt werden? Die Angabe des Wesens des Sittlichen würde eine Angabe darüber sein, welche Merkmale allem Sittlichen gemeinsam sind. Es würde da also das sittliche Wollen seiner objektiven und subjektiven Seite nach so beschrieben werden, daß diese Beschreibung auf alles sittliche Wollen paßt.

Wir benutzen zunächst ein Moralprinzip dazu, um Konflikte zu lösen, die bei der Anwendung von moralischen Vorschriften auf Einzelfälle sich herausstellen. Wir setzen also dabei voraus, daß ein Moralprinzip so beschaffen ist, daß die einzelnen moralischen Werte durch dasselbe in eine Rangordnung gebracht werden können. Zu einem solchen Zweck würde aber eine Bestimmung dessen, was das Gemeinsame alles Sittlichen ist, nicht ausreichen. Ein Moralprinzip muß uns also, wenn es zunächst den praktischen Zweck erfüllen soll, Bestimmungen über das sittliche Wollen in der Weise geben, daß wir die differenten sittlichen Werte gegeneinander abwägen können.

Das Moralprinzip dient aber nicht nur einem vorwiegend praktischen, sondern auch einem wesentlich theoretischen Zweck. Wir finden in der Wirklichkeit eine ganze Reihe sittlicher Vorschriften vor, Vorschriften für das Handeln der Menschen. Diese Vorschriften sind aus einheitlichen Tatbeständen herausgewachsen. Sie gründen sich auf individual und sozial bedingte Wertschätzungen. Sie sind also herausgewachsen aus der Natur der einzelnen Individuen und den Interessen der Gemeinschaft. Es ist deshalb zu erwarten, daß diese Vorschriften sich auf eine geringe Anzahl von Prinzipien zurückführen lassen, wenn sie nicht gar auf ein letztes Prinzip zurückführbar sind. Im letztern Fall würden also aus einem Prinzip unter verschiedenen gegebenen Verhältnissen sich die Einzelvorschriften für das Handeln ableiten lassen. Sollten nun die einzelnen Vorschriften nicht auf ein einzelnes höchstes Prinzip, eine einzelne höchste Vorschrift zu reduzieren sein, die bei differenten Einzelverhältnissen sich verschieden gestaltet, sondern sollten die moralischen Einzelvorschriften nur auf eine beschränkte Anzahl von Bestimmungen reduzierbar sein, so müßten diese, weil sie Vorschriften für das Handeln eines jeden einzelnen Individuums enthalten, wenn sie eindeutige Forderungen an das Individuum stellen, unter sich derart in Beziehung stehen, daß auf Grund dieser Beziehung in Fällen der Konkurrenz der verschiedenen Zwecke eine Entscheidung über die Rangordnung der einzelnen Zwecke möglich ist. Es würden also für den Fall der Reduzierbarkeit der Einzelvorschriften nur auf eine beschränkte Anzahl von Bestimmungen noch Feststellungen über die Rangordnung der durch solche allgemeine Bestimmungen charakterisierten Arten des Wollens untereinander versucht werden müssen. Sollten solche Feststellungen, wie es nach den Abhängigkeitsbeziehungen der sittlichen Wertschätzungen wahrscheinlich erscheinen muß, möglich sein, so würde das

eigentliche Moralprinzip in diesem System von Bestimmungen gegeben sein.

Dem vorwiegend praktischen und dem wesentlich theoretischen Zweck, den man bei Aufstellung eines Moralprinzips im Auge hat, wird also Genüge geleistet, wenn eine solche Charakteristik des Sittlichen gegeben wird, daß daraus eine Stufenordnung des sittlichen Wollens abzuleiten ist, welche zu Vorschriften für das Handeln im Sinne des sittlichen Tatbestandes dienen kann.

2. Bezüglich des Resultats unserer Untersuchung wollen wir vorweg sagen, daß wir das Moralprinzip in einem solchen Systeme von Prinzipien gegeben finden, und zwar so beschaffen, daß das eine dem andern dem Werte nach untergeordnet ist und daß das übergeordnete das dem Werte nach untergeordnete voraussetzt.

Dieser Tatbestand ist so bedingt, daß auf einer gewissen niederen Entwicklungsstufe des sittlichen Bewußtseins ein näher zu bestimmendes Prinzip gültig war, daß sich auf höherer Entwicklungsstufe neue sittliche Zwecke herausgebildet haben, welche dem ersteren ihrem Werte nach überzuordnen sind, aber seine Geltung nicht aufheben, sondern den Bereich derselben nur beschränken.

3. Für die Gewinnung eines Moralprinzips werden mir meine Untersuchungen über die Entstehung des sittlichen Bewußtseins wesentliche Dienste leisten.

Jemand könnte sich bei der ersten Betrachtung die Vorstellung bilden, daß eine psychogenetische Untersuchung über das sittliche Bewußtsein die Fixierung des Begriffs des Sittlichen voraussetze. Ich bin aber nicht in der Lage, meine Entwicklungen über das Moralprinzip an eine in jener Untersuchung gemachte Bestimmung über die allem Sittlichen zukommenden Eigenschaften anzuschließen. Wie kann man

aber Rechenschaft über die Entstehung des Sittlichen geben, wenn man nicht vorher den Begriff des Sittlichen fixiert hat? Bevor man von einer Vorstellungsweise genetisch Rechenschaft gibt, muß man sich doch wohl darüber klar geworden sein, was das für eine Vorstellungsweise ist, deren Genesis man aufweisen will! Nun, wir behaupten dagegen, daß umgekehrt die psychogenetischen Entwicklungen uns wesentliche Dienste für die Feststellung des Begriffs des Sittlichen und die Gewinnung des Moralprinzips leisten.

Ganz ähnliche Verhältnisse liegen bei erkenntnistheoretischen Untersuchungen vor. Wenn ich eine Vorstellungsweise, über deren objektive Gültigkeit die Erkenntnistheorie handelt, begrifflich fixieren will, so kann diese begriffliche Fixierung durch eine Rechenschaftsablegung über ihre Entstehung wesentlich gefördert werden. Wie kommt das? Das kommt daher, weil ein Begriff unser Denken bestimmen kann, ohne definiert zu sein. Man sieht das ja deutlich in den Urteilen des gewöhnlichen Lebens: mancher Mensch vermag einen Begriff richtig in seinem Denken zu verwerten, ohne in der Lage zu sein, ihn zu definieren. Der Psychologe und Logiker hat hier, da es keine Allgemeinvorstellungen gibt, die Frage zu beantworten, wie *eine Vorstellung zu der Funktion eines Begriffs kommt.*[1] Mit dieser Distinktion rechtfertigt sich also, daß wir den Begriff des Sittlichen nicht schon vor Behandlung der Genesis der sittlichen Wertschätzungen fixiert haben; vor allem aber widerlegen wir damit den Einwand gegen unsere Behauptung, daß die Aufweisung dieser Psychogenesis für unsere Entwicklungen über das Moralprinzip sich fruchtbar erweisen wird.

4. Meine folgenden Auseinandersetzungen über das Moral-

[1] Störring, Zur Lehre von den Allgemeinbegriffen in Wundts Philos. Studien Bd. 20.

prinzip stützen sich auf die kritischen Entwicklungen, die ich bei Besprechung der gegenwärtigen Moralsysteme gemacht habe. Bei der Kritik des Eudämonismus und der energistischen Moralphilosophie hat sich uns gezeigt, daß diese Systeme insofern vor allem dem sittlichen Tatbestand nicht gerecht werden, als sie kein sittliches Wollen kennen, bei dem das System der Zwecke nicht mit Lust- und Unlustmaßstäben oder mit dem Maßstab der Tätigkeitsförderung und Tätigkeitshemmung zu messen ist.

Andrerseits konstatierten wir, daß es tatsächlich sittliches Wollen gibt, dessen objektive Seite durch Förderung von Glück und von Lebensbetätigung oder Minderung von Unglück und Hemmung von Lebensbetätigung zu charakterisieren ist, wobei höhere geistige Lust und Lebensbetätigung den niederen Formen gegenüber bei Konkurrenz mit ihnen bevorzugt erscheinen.

Wir werden nicht Anstand nehmen können, Arten des Wollens als sittlich zu bezeichnen, welche als Effekt unter nicht abnormen Verhältnissen nach sich ziehen Förderung des höheren geistigen Glücks anderer Menschen, unter der Bedingung, daß das Wollen ein selbstloses ist, etwa durch Sympathiegefühle ausgelöst.

Wir werden sogar ein Wollen sittlich nennen müssen, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt Förderung niederer Formen des Glückes anderer Menschen nach sich zieht, wenn das Wollen ein selbstloses ist, etwa durch Sympathiegefühle bedingt, und wenn die Bedingung erfüllt ist, daß dadurch die Entwicklung höherer Formen des Glücks und der Lebensbetätigung nicht gehemmt wird.

Man weiß aus meinen kritischen Entwicklungen, daß ich der Auffassung, die man Persönlichkeitsethik nennt, nahe stehe, aber diese soeben ausgesprochenen Zugeständnisse muß

man den eudämonistischen Moralsystemen machen. Diese Zugeständnisse werden sich uns übrigens als in bester Übereinstimmung stehend zeigen mit Bestimmungen, die wir im Sinne der Persönlichkeitsethik machen; ja sie werden uns zusammen mit Bestimmungen im Sinne der energistischen Ethik die Möglichkeit bieten, eine materiale Persönlichkeitsethik zu schaffen. Das Wichtigste wird dabei die Erkenntnis der Beziehung dieser sittlichen Werte der eudämonistischen und energistischen Ethik zu den Werten der Persönlichkeitsethik sein.

Ähnlich wie mit unserer Stellungnahme zur eudämonistischen Ethik steht es mit unserer Wertung der energistischen.

Wir müssen als sittlich anerkennen zunächst Arten des Wollens, welche als normalen Effekt nach sich ziehen Förderung von höherer geistiger Lebensbetätigung anderer Menschen unter der Bedingung, daß dieses Wollen ein selbstloses ist, etwa durch Sympathiegefühle bedingt oder durch Sympathieempfindung[1] mit der vorgestellten Förderung kraftvoller Lebensbetätigung und das sich daran anschließende Lustgefühl bedingt.

Weiter nennen wir ebenfalls sittlich ein Wollen, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als normalen Effekt Förderung niederer Formen der Lebensbetätigung anderer Menschen nach sich zieht, wenn das Wollen ein selbstloses ist, und wenn die Bedingung erfüllt ist, daß dadurch die Entwicklung höherer Formen von Lebensbetätigung nicht gehemmt wird.

Andrerseits haben wir früher gegen die eudämonistische und energistische Moralphilosophie eingewandt, daß sie den höheren Formen sittlichen Lebens nicht gerecht werden. Ver-

[1] Störring, Moralphilos. Streitfragen, p. 51.

gleichen wir etwa ein Wollen, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt Förderung in ihrem Vollzug mit Freude sich verbindender geistiger Lebensfunktion in andern setzt und dessen unmittelbarer Zweck in Realisierung dieser Förderung besteht — ein Wollen, das ohne Zweifel als sittlich aufzufassen ist —, vergleichen wir ein solches Wollen mit einem Wollen, bei dem Förderung jenes sittlichen Wollens unmittelbar, eigentlich gewollt wird und bei dem geeignete Mittel zur Realisierung dieses Zwecks ergriffen werden, so daß auch das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt Förderung jener Art von sittlichem Wollen nach sich zieht, so muß man sagen, daß das letztere Wollen eine ganz andere Dignität hat als das erstere. Bei dem zu zweit charakterisierten Wollen ist das System der Zwecke des Wollens mit eudämonistischen und energistischen Maßstäben nicht mehr zu messen. Wir können die Differenz der Werte — dabei verstehen wir unter Werten Gegenstände einer bestimmten möglichen Wertschätzung von seiten eines in dieser Beziehung urteilsfähigen Individuums — wohl am besten dadurch charakterisieren, daß wir im einen Fall von einfachen sittlichen Werten, im andern von höheren sittlichen Werten sprechen, die dem ersteren nicht geopfert werden dürfen.

Was von dieser zu zweit charakterisierten Art des Wollens gilt, das gilt erst recht von einem Wollen, bei dem der unmittelbare eigentliche Zweck des Wollens in Förderung sittlicher Selbstachtung oder in Förderung der Entwicklung autonomer Achtung vor dem Sittengesetz besteht.

Ist in einem Individuum einmal sittliche Selbstachtung zur Entwicklung gekommen, so wird dasselbe sich gedrängt fühlen, dieselbe in sich und andern zu fördern. So werden die unmittelbaren Zweckvorstellungen des sittlichen Wollens

und damit auch die Systeme der Zweckvorstellungen mit steigender sittlicher Entwicklung bereichert durch das Wollen selbst. Es hat sich mir bei der Untersuchung über die Entstehung des sittlichen Bewußtseins ergeben, daß die verschiedenen Formen sittlicher Selbstachtung zunächst als Wirkung bestimmten Wollens auftreten. So setzte die Entwicklung der Achtung des Individuums vor sich als einer Persönlichkeit, deren Willensrichtung mit Erfolg auf Förderung des Wollens von geistiger Lebensbetätigung in sich im Kampf mit gegen sie streitende sinnliche Lebensbetätigung ausgeht, generelle Willensentschlüsse voraus und eine davon abhängige Willensrichtung, dahin gehend, in Zukunft bei Konkurrenz von Förderung geistiger Lebensbetätigung und niederer sinnlicher der geistigen den Vorzug zu geben; sie setzte weiter ein daraufhin im Sinne dieser Willensentschlüsse erfolgendes Wollen voraus und die Auffassung der Übereinstimmung dieses Einzelwollens mit den generellen Willensentschlüssen und der damit gesetzten Willensrichtung. Dadurch entsteht dann in dem Individuum das freudige Bewußtsein, die Kraft zu haben, seine eigene sittliche Willensrichtung zum Siege bringen zu können gegen widerstreitende Strebungen des eigenen Innern. Das ist aber eben eine bestimmte Art von sittlicher Selbstachtung. Wir können also sagen, daß sittliche Selbstachtung als Wirkung des Wollens auftritt. Sie kann aber auch wieder Ursache eines Wollens werden, indem das Individuum auf Grund der Schätzung der bei ihm entwickelten Selbstachtung Behauptung und Förderung derselben in sich will. Die Sympathie mit der Entwicklung anderer Individuen bringt es dann mit sich, daß unser Individuum dazu geführt wird, auch die Entwicklung und Förderung von sittlicher Selbstachtung in andern zu wollen.

Ganz ähnlich steht es mit der autonomen Achtung vor dem Sittengesetz. Auch sie wird, einmal in dem Indivi-

duum entwickelt, die Zweckvorstellung seines Wollens bereichern.

Ich möchte dies Prinzip der Entwicklung der Zweckvorstellungen des sittlichen Wollens bezeichnen als Prinzip der Bereicherung des Systems der Zweckvorstellungen des sittlichen Wollens durch die Art des Gewolltwerdens der ursprünglich gesetzten Zwecke sittlichen Wollens und durch gewisse komplexe Effekte sittlichen Wollens in dem Wollenden.

5. Bevor wir eine allgemeine Charakteristik sittlichen Wollens geben können, müssen wir noch Bestimmungen über den sittlichen Wert eines Wollens machen, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt Förderung der eigenen psychischen Lebensfunktionen mit sich bringt. Ist ein solches Wollen als sittlich zu bezeichnen, wenn keine Kollision mit höherwertigen Zwecken auftritt, beim Erfülltsein gewisser Bedingungen bezüglich des eigentlichen Zwecks des Wollens und eventuell welcher?

Man hat ein objektiv in angegebener Weise bestimmtes Wollen für sittlich erklärt, wenn die bezeichneten Effekte dieses Wollens von dem handelnden Individuum eigentlich, unmittelbar gewollt werden oder wenn das Wollen des eigentlichen Zwecks unter normalen Verhältnissen auf Förderung dieses Effekts hinausläuft und keine Kollision mit der Realisierung höherer Zwecke vorliegt.

Wenn ich an irgend einer intellektuellen Tätigkeit Freude finde und ich diese Tätigkeit einige Zeit fortsetze, ohne daß eine Kollision mit andern Zwecken vorliegt, indem mein eigentlicher, unmittelbarer Zweck dabei im Vollzuge dieser Tätigkeit besteht, so soll es sich um sittliches Wollen handeln. Wenn ich an der Betrachtung einer Landschaft ästhetische Freude finde und mich dieser Tätigkeit eine Zeitlang hingebe, ohne daß eine Kollision mit höherwertigen Zwecken

vorliegt, indem mein eigentlicher, unmittelbarer Zweck in der Fortsetzung dieses ästhetischen Genusses besteht, der durch Betrachtung der Landschaft in mir erzeugt wird, so soll es sich um ein sittliches Wollen handeln.

Diese Behauptungen muß ich als im Widerstreit mit dem Tatbestand des sittlichen Bewußtseins stehend auffassen. Das naive sittliche Individuum wird solches Wollen nicht als sittlich bezeichnen; es mag diesem Wollen eine Wertschätzung zuteil werden lassen, dieselbe unterscheidet es aber von der sittlichen Wertschätzung.

Die Vertreter dieser Auffassung machen folgendes geltend: Ein Wollen, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als normalen Effekt nach sich zieht: Förderung der bezeichneten intellektuellen Tätigkeit in anderen, wird als sittlich bezeichnet, wenn dieser Zweck mit keinem höheren kollidiert und der Vollzug dieser Förderung eigentlicher, unmittelbarer Zweck meines Wollens ist; ebenso wird ein Wollen, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als normalen Effekt Förderung des bezeichneten ästhetischen Genusses bei andern nach sich zieht, als sittlich bezeichnet, wenn dieser Zweck mit keinem höheren kollidiert und die Erzeugung dieses Genusses eigentlicher, unmittelbarer Zweck meines Wollens ist. Man sagt sich nun etwa: was ist das für eine merkwürdige Beurteilungsweise, wenn man die Förderung psychischer Lebensfunktionen bei andern höher ansetzt als die der eigenen und wenn man nun verlangt, daß auch jeder dieser anderen in seinem eigenen Handeln wieder die Förderung seiner eigenen psychischen Lebensfunktionen als weniger wertvoll ansetzt als die fremder, also auch als die jenes zuerst als handelnd gedachten Individuums! Im Sinne dieser Ethiker ließe sich also sagen: wenn das naive sittliche Bewußtsein sich nicht widersprechen will, so muß es entweder die sittliche Wertschätzung der charakterisierten Förderung eigener

psychischer Lebensfunktionen von jetzt an neu vollziehen, oder es muß die sittliche Wertschätzung der charakterisierten Förderung psychischer Lebensfunktionen bei anderen von jetzt an aufgeben.

Ich bin nun nicht in der Lage, den Argumentationen dieser Ethiker und meinen Entwicklungen im Sinne dieser Ethiker zustimmen zu können. Der Fehler dieser Betrachtungen steckt in der einseitigen Geltendmachung des objektiven Gesichtspunktes bei der Beurteilung des Wollens vom sittlichen Standpunkte aus. Was sittlich beurteilt wird, ist doch nicht bloß die Förderung bestimmter Arten von Lebensfunktionen oder irgend welcher anderer Zwecke durch das Wollen, sondern auch die Art des Wollens selbst, das Motiv des Wollens, d. h. die Zuordnung der Triebfeder zur Vorstellung des unmittelbaren, eigentlichen Zweckes des Wollens. Die Art des Wollens selbst ist aber bei der charakterisierten Förderung der eigenen psychischen Lebensfunktionen eine andere, als bei der charakterisierten Förderung dieser psychischen Lebensfunktionen bei anderen. Wenn ich in jenen Fällen Fortsetzung meiner intellektuellen Betätigung will oder die Fortsetzung eines ästhetischen Genusses erstrebe, so ist das eben eine ganz andere Art des Wollens, als wenn der unmittelbare, eigentliche Zweck meines Wollens in Förderung fremder intellektueller Lebensfunktionen oder in der Erzeugung eines fremden ästhetischen Genusses besteht; das letztere Wollen gründet sich auf Sympathiegefühle mit den Lebensfunktionen des fremden Individuums, die im ersteren Falle nicht vorliegen. Auf der Differenz der Art des Wollens beruht also diese verschiedene Stellungnahme des sittlichen Bewußtseins.

Bei Förderung eigener psychischer Lebensfunktionen kann aber auch das Wollen ein solches sein, daß man von sittlichem Wollen sprechen muß. Wenn ich Fortsetzung einer

intellektuellen Beschäftigung will, indem der unmittelbare, eigentliche Zweck meines Wollens in Förderung meiner Fähigkeit zu intellektuellen Leistungen besteht, von denen gilt, daß sie nicht auf Schädigung der Interessen anderer oder meiner selbst in anderer Beziehung tendieren, so werde ich das Wollen der Fortsetzung meiner intellektuellen Beschäftigung als sittlich bezeichnen müssen.

Wenn ich mich in jenem andern Falle dem ästhetischen Genusse einer Landschaft hingebe und dabei der eigentliche, unmittelbare Zweck meines Wollens Förderung meiner Fähigkeit zum Vollzuge ästhetischer Wertschätzungen ist, so werde ich nicht umhin können, dieses Wollen als sittlich zu bezeichnen.

Die durch mein Wollen geförderten Dispositionen sind nicht sittliche, aber das Wollen der Förderung dieser Dispositionen ist ein sittliches Wollen.

Hume meinte, man könne überhaupt Tugenden und psychische Tüchtigkeiten nicht voneinander scheiden und müsse intellektuellen und ästhetischen Fähigkeiten ebenfalls sittlichen Wert beilegen. Hume sagt u. a.: „Wenn Verstand und Mut, Mäßigkeit und Fleiß, Weisheit und Wissen anerkanntermaßen einen beträchtlichen Teil des persönlichen Werts ausmachen, wenn ein Mensch im Besitze dieser Eigenschaften sowohl mit sich selbst mehr zufrieden ist, als auch auf das Wohlwollen, die Achtung und die Dienste anderer mehr Anspruch hat als einer, dem sie vollständig mangeln; kurz, wenn die Gefühle, die aus den sozialen Tugenden hervorgehen, ähnlich sind, haben wir dann einen Grund, wegen eines Wortes gar so ängstlich zu sein oder zu streiten, ob sie auf die Benennung Tugend Anspruch haben? Es kann freilich behauptet werden, daß das Gefühl des Beifalls, welches diese Gaben hervorrufen, außerdem daß es demjenigen, welches der Tugend, der Gerechtigkeit und Menschlichkeit entspringt, unter-

geordnet ist, von ihm auch etwas verschieden ist. Aber dieses scheint kein ausreichender Grund, sie unter gänzlich verschiedene Klassen und Benennungen zu bringen. Die Charaktere Cäsars und Catos, wie sie Sallust darstellt, sind beide tugendhaft im strengsten und engsten Sinne des Wortes, aber auf verschiedene Weise, und auch die Gefühle, welche sie hervorrufen, sind nicht ganz dieselben. Der eine erweckt Liebe, der andere Achtung; der eine ist liebenswürdig, der andere Ehrfurcht erweckend; den einen Charakter wünschten wir an einem Freunde zu finden, in den andern würden wir selbst unsere Ehre setzen. Ebenso mag auch der Beifall, welcher der Mäßigkeit, dem Fleiß oder der Genügsamkeit zuteil wird, etwas von demjenigen verschieden sein, welcher den sozialen Tugenden gezollt wird, ohne daß sie darum eine ganz andere Gattung ausmachen würden. Und in der Tat können wir bemerken, daß diese Gaben noch mehr als die anderen Tugenden sämtlich nicht dieselbe Art des Beifalls hervorrufen. Verstand und Genie erwecken Achtung und Ansehen; Witz und Humor erwerben Liebe und Neigung."[1]

„Ein Mangel, ein Fehler, ein Laster, ein Verbrechen: diese Ausdrücke scheinen verschiedene Grade des Tadels und der Mißbilligung zu bezeichnen, sie sind aber im Grunde alle so ziemlich von derselben Art und Gattung. Die Erklärung des einen wird uns leicht zu einem richtigen Begriffe von den anderen führen, und es ist von größerer Wichtigkeit, sich an Dinge als an Worte zu halten. Daß wir gegen uns selbst eine Pflicht haben, wird selbst von dem gewöhnlichsten Moralsysteme eingeräumt; und es muß von Belang sein, diese Pflicht zu untersuchen, um zu sehen, ob sie mit jener, welche wir der Gesellschaft schulden, irgend welche Verwandtschaft hat. Es ist wahrscheinlich, daß die Billigung, welche der

[1] Hume, Prinzip. d. Moral, p. 155/156.

Befolgung von beiden zuteil wird, von ähnlicher Natur ist und aus ähnlichen Prinzipien entspringt, welchen Namen auch immer wir diesen beiden Trefflichkeiten geben mögen."[1]

Intellektuelle und ästhetische Vorzüge als sittliche Vorzüge anzuerkennen, dagegen sträubt sich das naive sittliche Bewußtsein. Es kann also nicht davon die Rede sein, daß hier eine bloße terminologische Differenz vorliege. Wenn aber auch intellektuelle und ästhetische Vorzüge keine sittlichen Vorzüge darstellen, so ist doch das Wollen der Förderung der eigenen Fähigkeit, der eigenen Disposition zu intellektuellen und ästhetischen Leistungen als sittlich zu bezeichnen, wenn keine Kollision mit andern höhern Werten auftritt und diese Förderung unmittelbar, eigentlich gewollt wird.

In diesen Fällen hat also das Gewollte keinen sittlichen Wert, es steht allerdings in naher Beziehung zu sittlichen Werten: ihre Förderung kann Objekt sittlichen Wollens sein und die intellektuellen und ästhetischen Werte fördern die Entwicklung der sittlichen. Wir könnten diese gewollten Werte vielleicht als sittlich vorteilhafte Werte bezeichnen.

Man sieht leicht, bei einem sittlichen Wollen, welches eine altruistische Förderung psychischer Lebensfunktionen setzt, braucht der Wollende nicht die Förderung der Fähigkeit der fremden Persönlichkeit zu wollen, es genügt in dem früher bezeichneten Fall, die Erzeugung von ästhetischer Freude in dem andern unmittelbar, eigentlich zu wollen.

Ergänzend muß hier sodann bezüglich altruistischen Wollens von dieser objektiven Beschaffenheit noch bemerkt werden, daß die angegebenen subjektiven Bedingungen nicht die einzigen sind, von denen die Beurteilung derselben als sittlich abhängt! Wir werden ein solches Wollen, bei dem das

[1] Hume, l. c. p. 161/162.

Wollen des Systems der Zwecke durch den angegebenen Effekt bestimmt ist, auch dann als sittlich bezeichnen, wenn der unmittelbare, eigentliche Zweck des Wollens in Befolgung einer als gültig von dem Wollenden aufgefaßten Willensvorschrift besteht, auch wenn dieselbe heteronom, durch soziale Wertschätzungen bedingt ist. —

Was weiter ein Wollen betrifft, welches objektiv durch Förderung eigner körperlicher Lebensfunktionen charakterisiert wird, so läßt sich bezüglich desselben sagen, daß es als sittlich aufgefaßt wird, wo diese Förderung um der Erhaltung und Entwicklung der psychischen Dispositionen willen gewollt wird und geeignete Mittel zur Realisierung dieser Förderung ergriffen werden. —

6. Um das einfache sittliche Wollen gegenüber dem höheren sittlichen Wollen gehörig abgrenzen zu können, müssen wir noch eine Bestimmung über dieses höhere sittliche Wollen machen. Wir haben früher Beispiele für diese höhere Art des Wollens gegeben. Wenn Förderung jenes einfachen sittlichen Wollens von einem Individuum eigentlich gewollt wird und zur Realisierung dieses Zwecks passende Mittel ergriffen werden, so können wir sagen, daß es sich um ein Wollen handelt, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als normalen Effekt nach sich zieht: Förderung jenes einfachen sittlichen Wollens in dem Wollenden selbst oder anderen und bei dem der unmittelbare, eigentliche Zweck des Wollens in Realisierung dieses Effekts besteht. — Nun muß man weiter berücksichtigen, daß der unmittelbare, eigentliche Zweck eines in dieser Weise objektiv charakterisierten Wollens nicht in Realisierung des normalen Effekts dieses Wollens zu bestehen braucht, sondern auch in der Befolgung einer als gültig von dem Wollenden aufgefaßten Willensvorschrift bestehen kann. —

7. Das Moralprinzip wird sich uns in einem System von

Bestimmungen darstellen. Diese Bestimmungen charakterisieren jede für sich nicht das sittliche Wollen, sondern eine Art von sittlichem Wollen. Die einzelnen Bestimmungen bilden ein Ganzes auf Grund ihrer Beziehungen zueinander. Sie stehen in solcher Beziehung, daß sich daraus eine Rangordnung sittlichen Wollens ergibt, die zur Ableitung von Vorschriften für das Handeln dienen kann.

I. Die erste Bestimmung charakterisiert das einfache sittliche Wollen. Wir geben sie zunächst und schließen daran nähere Erläuterungen an. Wir sagen:

Ein Wollen, bei dem

1. das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt nach sich zieht:

möglichst große Förderung in ihrem Vollzug mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen in der Menschheit unter Begünstigung der höher entwickelten vor den weniger entwickelten und Minderung der Hemmungen, welche solcher Förderung entgegenstehen,

wobei

2. der unmittelbare, eigentliche Zweck

α) bei Willensakten, welche eine Förderung der Lebensfunktionen des Wollenden selbst bewirken, entweder in Förderung der eigenen psychischen Dispositionen besteht oder eine solche einschließt, oder in Realisierung eines Effekts besteht, der eine durch die Förderung des Wollenden selbst vermittelte Förderung der Lebensfunktionen in der Menschheit darstellt, oder in Befolgung von dem Wollenden als gültig aufgefaßter Willensvorschriften, oder in mehreren dieser Zwecke,

wobei der unmittelbare, eigentliche Zweck

β) bei den übrigen Willensakten, welche die be-

zeichnete Förderung herbeiführen, in der Realisierung des betreffenden Effekts oder einer Seite desselben besteht, oder in Befolgung einer als gültig von dem Wollenden aufgefaßten Willensvorschrift,

ein solches Wollen ist als einfaches sittliches Wollen zu bezeichnen, wenn von der Förderung von Lebensfunktionen abstrahiert wird, die selbst in einem Wollen bestehen, welches auf Förderung von Lebensfunktionen in der Menschheit objektiv tendiert und subjektiv als unmittelbaren, eigentlichen Zweck den soeben bezeichneten hat, oder welche psychische Phänomene darstellen, die ein solches Wollen einschließen oder voraussetzen.

α) Mit der Bestimmung der geförderten Lebensfunktionen als solcher, die sich in ihrem Vollzuge mit Freude verbinden, ist, abgesehen von der Abgrenzung der in Betracht kommenden Lebensfunktionen gegen niedere, eine Charakterisierung derselben gegeben, die keinen limitativen, sondern explikativen Charakter trägt. Denn wenn wir einfach von einer möglichst großen Förderung von Lebensfunktionen in der Menschheit mit Begünstigung der höher entwickelten vor den weniger entwickelten sprächen, so würde damit der Förderung, dem Kräftevorrat des betreffenden körperlich-geistigen Organismus entsprechender Lebensfunktionen das Wort geredet; die dem Kräftevorrat entsprechenden Lebensfunktionen verbinden sich aber mit Lust. —

Nach der gegebenen Bestimmung wird sodann, dem sittlichen Tatbestand entsprechend, die Beseitigung von Unlust in der Welt durch ein Wollen mit entsprechender Motivierung nicht ohne weiteres für sittlich erklärt. Die Forderung, daß die geförderten Lebensfunktionen in der Menschheit in ihrem Vollzug sich mit Freude verbinden, schließt nicht aus, daß die

Unlust bei Ausführung dieser Lebensfunktionen eine wesentliche Rolle spielt. Nehmen wir die äußern Willensakte. Wenn auch bei kräftigen Willenshandlungen die Unlust den motorischen Effekt sehr wesentlich bestimmt, als wesentliche Bedingung für solche Willenshandlungen zu gelten hat, so verbinden sich doch solche Willenshandlungen in ihrem Vollzuge mit Lust.

So würde unter Umständen ein Wollen, welches Steigerung gewisser Unlust in einem Individuum mit sich bringt, als sittlich anzusprechen sein — nach der gegebenen Bestimmung in Übereinstimmung mit dem sittlichen Tatbestande.

Beseitigung von Unlust wird nach unserer Bestimmung in einem sittlichen Wollen nur gewollt oder als normaler Effekt des Wollens des Systems der Zwecke auftreten, sofern die Unlust eine Hemmung der Entwicklung der bezeichneten Lebensfunktionen, besonders höher entwickelter Lebensfunktionen in der Menschheit zustande bringt. —

Wir setzen bei unserer Bestimmung keine Entscheidung über die Frage voraus, ob der Optimismus oder der Pessimismus Recht hat. Wenn ich von der Förderung freudebringender Lebensfunktionen in der Menschheit mit Begünstigung der höher entwickelten vor den weniger entwickelten spräche, so würde, wenn der Pessimismus Recht hätte, eine Förderung der höher entwickelten Lebensfunktionen ausgeschlossen sein; da ich aber im Sinne des sittlichen Tatbestandes die Begünstigung der Förderung höher entwickelter Lebensfunktionen vor weniger entwickelten fordere, so würde ich also mit meiner Bestimmung die Voraussetzung machen, daß der Pessimismus Unrecht hat. Nun halte ich zwar den Pessimismus für eine falsche Auffassung, aber ich möchte natürlich nicht die Richtigkeit meiner ethischen Bestimmungen ohne Not von der Richtigkeit einer solchen Bestimmung abhängig machen.

Wenn Baumann[1], nach welchem das Moralprinzip in „Erhaltung und Förderung der Menschheit" besteht, zur Rechtfertigung dieses Prinzips eine Widerlegung des Pessimismus gibt, so scheint er mir dabei mehr zu leisten, als wozu er verpflichtet ist, da das sittlich Gewertete nach ihm nicht in Lust und Unlust besteht.

β) Was die Objekte solchen Wollens anlangt, so handelt es sich zunächst um den Wollenden selbst und um bestimmte andere Individuen, welche in näherer Beziehung zu ihm stehen, seine Nächsten sind, sodann um bestimmte andere Individuen, welche gelegentlich in entsprechende Beziehung zu ihm treten und dann weiter um die Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens, vor allem den Staat, deren Entwicklung nicht der Lebensförderung einer beschränkten Anzahl von Individuen zugute kommt, sondern zahllosen Generationen.

Auf Grund der vorliegenden Formel vollziehen wir eine sittliche Wertschätzung der Förderung der menschlichen Gemeinschaftsformen als „allgemeiner Bedingungen" und „Mittel" (in dem früher von uns fixierten Sinne dieses termini) der Entwicklung in ihrem Vollzug mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen, mit Begünstigung der höher entwickelten vor den weniger entwickelten. Es sind eben die Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens auch Objekte sittlichen Wollens: sie erfahren durch das sittliche Wollen eine Förderung ihrer Entwicklung, zunächst durch das einfache sittliche Wollen. Bei unsern weiteren Bestimmungen über sittliches Wollen werden wir dieselben noch von einem höhern Gesichtspunkt aus würdigen können.

γ) Mit unserer Forderung der Förderung von Lebensfunktionen, besonders höher entwickelter, am meisten höchst entwickelter, ist die Forderung der Förderung des Kultur-

[1] J. J. Baumann, l. c. p. 119ff. u. 130ff.

fortschritts gesetzt, aber nicht absolut genommen. Zwei beschränkende Bestimmungen sind hier eingeführt: einmal müssen gewisse Bedingungen bezüglich des unmittelbaren, eigentlich gewollten Zwecks realisiert sein und sodann darf dieses Wollen — es wird ja als einfaches sittliches Wollen einem höheren sittlichen Wollen gegenübergestellt — nicht in Kollision stehen mit dem von uns als höherwertig bezeichneten Wollen, welches auf Förderung einfachen sittlichen Wollens tendiert. In Übereinstimmung mit dem sittlichen Tatbestande kommen wir also von unserm Prinzip aus dazu, das Wollen eines Kulturfortschritts nicht sittlich billigen zu können, bei dem Millionen von Menschen nur als „ein Mistbeet voll Kulturdünger" betrachtet werden.

δ) Da die in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindenden Lebensfunktionen und die Hemmungen der Förderung solcher Lebensfunktionen von verschiedener Art, verschiedener Intensität und verschiedener Dauer sind, so ist die Frage zu beantworten, ob eine Abschätzung solcher Größen gegeneinander in der Weise ausführbar ist, daß sich auf Grund dieser Formel sittliches und unsittliches Wollen als sittlich und unsittlich charakterisieren läßt.

Hier ist einmal zu betonen, worauf wir bei Besprechung der eudämonistischen und energistischen Ethik wiederholt zu sprechen kamen, daß im sittlichen Tatbestande eine Wertschätzung bestimmter Arten des Wollens, bestimmter Handlungsweisen gegeben ist. Bei solchen Arten des Wollens, Handlungsweisen sind aber die Förderungen und Hemmungen von Lebensfunktionen im ganzen sehr augenfällige, da eine starke Prävalenz der Förderungen über die Hemmungen oder der Hemmungen über die Förderungen vorliegt. Ich meine nicht, daß alle sittlichen Wertschätzungen Bestimmungen über Arten des Wollens, über Handlungsweisen sind, aber die im sittlichen Tatbestande in deutlich ausgeprägter Weise als

sittlich wertgeschätzten und als unsittlich mißbilligten Größen sind solche Arten des Wollens oder Dispositionen zu ihnen. Das aus diesen Wertschätzungen entwickelte Moralprinzip mag zur Ableitung von Bestimmungen über einzelnes Wollen dienen, das sich nicht so ohne weiteres unter eine bestimmte Art des Wollens rubrizieren läßt, sondern zu verschiedenen Arten von Wollen Beziehung hat. Hier bietet dem naiven sittlichen Bewußtsein die Entscheidung häufig Schwierigkeiten; vermindert werden dieselben durch die Anwendung eines auf die deutlich ausgeprägten sittlichen Wertschätzungen sich gründenden Moralprinzips auf den gegebenen Fall. Daß dann aber immer noch Schwierigkeiten in der Abschätzung bleiben, ist jedenfalls einem solchen Moralprinzip nicht zum Vorwurf zu machen. Einen Vorwurf kann man der Fixierung eines Moralprinzips in dieser Beziehung aber machen, wenn sich die im sittlichen Tatbestande deutlich ausgeprägten sittlichen Wertschätzungen aus demselben nicht eindeutig ableiten lassen.

Bei diesen Bestimmungen über den sittlichen Wert eines nicht so ohne weiteres rubrizierbaren einzelnen Wollens behalten die Bestimmungen insofern den Charakter von Durchschnittsbestimmungen, als das Wollen des Systems der Zwecke an dem Effekt gemessen wird, der „nicht abnorm“, d. h. hier normal ist, unter normalen Verhältnissen auftritt. —

Aus unserer kritischen Würdigung der Entwicklungen Spencers ergibt sich sodann, daß eine ganze Klasse sittlicher Arten des Wollens, sittlicher Handlungsweisen, die „allgemeinen Bedingungen“ darstellen, unter denen Förderung in ihrem Vollzug sich mit Freude verbindender Lebensfunktionen mit Begünstigung der höher entwickelten und Hemmungen dieser Förderungen auftritt.

Unter solchen „allgemeinen Bedingungen“ verstanden wir Bedingungen, deren Erfüllung Vorbedingung ist für die Er-

zeugung in ihrem Vollzuge sich mit Freude verbindender Lebensfunktionen der verschiedensten Art, Intensität und Dauer, so daß bei der Wertschätzung dieser Handlungsweisen nicht die Abwägung einer Lebensfunktion von bestimmter Art, Intensität und Dauer gegenüber einer andern von anderer Art, Intensität und Dauer in Frage kommt. Eine Abwägung von Förderung und Hemmung von Lebensfunktionen gegeneinander fehlte zwar auch da nicht, aber es handelte sich um eine leicht vollziehbare, wie wir an dem Beispiel der Wertschätzung des Innehaltens von Verträgen entwickelten. —

Wir sahen weiter, daß, wo die als sittlich gewerteten Arten des Wollens sich als Bedingungen zur Erzeugung von Lebensfunktionen bestimmter Art, Intensität und Dauer darstellen, die „Abwägung" dadurch erleichtert wird, daß solche Handlungsweisen, wo sie auf bestimmte Individuen gerichtet sind, Verhältnisse betreffen, welche sich eng um das wollende Individuum gruppieren. Durch die Wirkung auf die nächste Umgebung vermag das gewöhnliche sittliche Individuum mehr im Interesse der Gesamtheit zu wirken, als wenn es entferntere Wirkungen ins Auge fassen wollte.[1]

ε) Bis jetzt haben wir Explikationen zu der objektiven Bedingung der in Rede stehenden Wertschätzung gegeben; wenden wir uns jetzt zur Besprechung der subjektiven Bedingung dieser Wertschätzung.

Wenn sittliche Handlungen ihrem Motiv nach charakterisiert werden, so hört man sie häufig als „selbstlos" bezeichnen. Diese Charakteristik der sittlichen Handlungen ist entstanden, indem man nur ein Wollen ins Auge faßte, bei welchem der normale Effekt des Wollens des Systems der

---

[1] S. o. p. 117ff. u. 146ff. Paulsen, l. c. I, p. 363. J. St. Mill, WW I, p. 148.

Zwecke nicht in Förderung des Wollenden selbst besteht, sie paßt nicht zur Charakteristik eines Wollens, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als normalen Effekt Förderung der Lebensfunktionen des Wollenden selbst aufzuweisen hat. Dazu ist der terminus „selbstlos" auch nicht ganz eindeutig; manche Kontroverse über die Motive sittlichen Wollens ist durch verschiedene Auffassung dieses terminus bedingt.

Es hat sich uns gezeigt, daß die Motive einfachen sittlichen Wollens, bei dem das Wollen des Systems der Zwecke als normalen Effekt wesentlich Förderung der Lebensfunktionen des Wollenden selbst nach sich zieht, nicht in gleicher Weise zu charakterisieren sind wie die Motive des durch einen andern normalen Effekt zu bestimmenden einfachen sittlichen Wollens. Die Charakteristik des ersteren Wollens haben wir früher näher besprochen. Hier steht noch die Erläuterung der Charakteristik der Motive des letzteren Wollens aus.

Wir sagten, daß bei demselben der unmittelbare, eigentliche Zweck des Wollens entweder in Realisierung des bezeichneten Effekts des Wollens des Systems der Zwecke besteht oder in Befolgung von dem Wollenden als gültig aufgefaßter Willensvorschriften. Der Fall, daß der bezeichnete normale Effekt des Wollens unmittelbar, eigentlich gewollt wird, ist häufig da realisiert, wo der bezeichnete Effekt als den und den bestimmten andern Individuen zugute kommend aufgefaßt wird. Wo der bezeichnete Effekt in Förderung der Lebensfunktionen in diesen andern besteht, da kann das Individuum zu dieser Handlung unmittelbar getrieben werden etwa durch Sympathie mit diesen andern Individuen, oder etwa, weil sich die Vorstellung dieser Handlungsweise auf Grund der Erfahrung von Effekten derselben durch Übertragung von Gefühlen mit entsprechend starker

Lust verbindet;[1] es kann das Individuum aber auch bei einem objektiv so zu charakterisierenden Wollen das, was als gültige Willensvorschrift ihm entgegengebracht wird, auf Grund von Übertragung von Gefühlen unmittelbar, eigentlich wollen.[2] Wo der bezeichnete normale Effekt menschlichen Gemeinschaftsformen zugute kommt, etwa bei einer gerechten Handlung, welche in dem unmittelbar davon betroffenen Individuum Leiden und Hemmung von Lebensfunktionen setzt, da kann das naive Individuum zu dieser Handlung unmittelbar, eigentlich getrieben werden, indem es Befolgung einer als gültig von ihm aufgefaßten Willensvorschrift will — und das ist wohl in dem angegebenen speziellen Fall das Natürlichste für die meisten naiven sittlichen Individuen, daß sie sich nicht die Wirkung solchen gerechten Handelns auf den gesellschaftlichen Organismus und die Wirkung des gesellschaftlichen Organismus auf Förderung von Lebensfunktionen in der Menschheit vorstellen —, es kann aber auch unmittelbar, eigentlich die Förderung des gesellschaftlichen Organismus wollen. —

ζ) Wenn hier von Förderung in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen die Rede ist, so kann diese Förderung von dem wollenden Individuum vorgestellt oder nicht vorgestellt sein. Wenn der unmittelbare, eigentliche Zweck in Befolgung als gültig von dem Wollenden aufgefaßter Willensvorschriften besteht, so braucht ja die durch diese Handlung bewirkte Förderung von Lebensfunktionen nicht vorgestellt zu werden. Ist sie vorgestellt, so kann bei Förderung in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen mit Begünstigung der höher entwickelten vor den niedern bei andern der Effekt als Ganzes genommen oder eine Seite desselben als unmittelbarer, eigentlicher Zweck figurieren, es kann nämlich

[1] Störring, Moralphil. Streitfragen p. 53ff.

[2] Störring, Moralphil. Streitfragen p. 107ff.

1. unmittelbar, eigentlich die Erzeugung von Freude oder Beseitigung von Leiden in andern von dem wollenden Individuum gewollt werden, oder es kann

2. die Förderung der betreffenden Lebensfunktionen in andern von dem wollenden Individuum unmittelbar, eigentlich gewollt werden, oder es wird

3. beides gewollt — und das geschieht am natürlichsten so, daß primär die Förderung von Lebensfunktion gewollt wird und sekundär die sich damit verbindenden emotionellen Zustände.

Es handelt sich hier also nicht um eine Alternative, wie man das nach den Entwicklungen neuerer Ethiker annehmen könnte: ob anzunehmen ist, daß das sittliche Individuum die Förderung von Lebensfunktion unmittelbar will oder ob anzunehmen ist, daß es die Freude unmittelbar will, tatsächlich will das sittliche Individuum in den bezeichneten Fällen das eine Mal die Förderung von Lebensfunktion, das andere Mal die Freude — und in noch andern Fällen beides.

Wenn das sittliche Individuum Förderung von Lebensfunktion unmittelbar will, so dürfte diese Lebensfunktion wohl meist eine willkürliche Lebensbetätigung darstellen. Mit solcher willkürlichen Lebensbetätigung kann unmittelbar Sympathie entwickelt werden; ich bezeichne diese Sympathie, da in ihr reproduzierte Spannungsempfindungen eine dominierende Rolle spielen, als Sympathieempfindung;[1] diese Art von Sympathie stellt eine starke Triebkraft im Willensleben dar und auch speziell im sittlichen Leben.

η) Zum Schlusse der Erläuterung unserer Charakteristik des einfachen sittlichen Wollens möchte ich noch folgendes hervorheben. Man darf nicht übersehen, daß in jedem wirklichen, sich vollziehenden einfachen sittlichen Wollen ein Minimum von höherem sittlichen Wollen, wenigstens der

[1] Störring, Moralphilos. Streitfragen p. 50ff.

untern Stufe desselben, mitgesetzt ist, indem der einmalige Vollzug eines einfachen sittlichen Wollens den Wiedereintritt von einfachem sittlichen Wollen, wenn auch in sehr schwacher Weise, begünstigt. — Wenn man nun fragen sollte, weshalb denn bei der Charakteristik sittlichen Wollens diese Abstraktion vollzogen ist, so ist natürlich zu antworten, daß sich die Wertung dieser Wirkung ja erst auf die Wertung dieses Wollens selbst, als eines sittlichen, gründet, so daß der als einfaches sittliches Wollen bezeichnete Tatbestand als einen sittlichen Wert für sich darstellend aufgefaßt werden muß.

II. Bei dem sittlichen Wollen höheren Wertes sind nun wieder verschiedene Arten, die selbst in ihrem Werte different sind, zu unterscheiden: außer dem sittlichen Wollen, welches auf Förderung einfachen sittlichen Wollens tendiert, ein sittliches Wollen, durch das eine über die Förderung des einfachen sittlichen Wollens hinausgehende Förderung der Entwicklung (näher zu bestimmender) sittlicher Selbstachtung, und ein sittliches Wollen, durch das eine über die Förderung sittlicher Selbstachtung hinausgehende Förderung autonomer Achtung vor dem Sittengesetz eintritt.

Charakterisieren wir zunächst den ersten dieser Werte.

a) Höher geschätzt als das einfache sittliche Wollen wird ein Wollen, sofern und in dem Grade als

1. das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt nach sich zieht:

möglichst große Förderung jenes zuerst charakterisierten sittlichen Wollens in der Menschheit

und bei dem

2. der unmittelbare, eigentliche Zweck des Wollens in Realisierung dieses Effekts besteht oder in Befolgung von dem Wollenden als gültig aufgefaßter Willensvorschriften.

Daß dieses sittliche Wollen wirklich sittlich höher geschätzt wird als das von uns als einfaches sittliches Wollen bezeichnete, dafür kann ich einfach an das sittliche Bewußtsein appellieren.

Der Einblick in die Ursachen wird aber vielleicht die Anerkennung dieser Höherschätzung noch befördern. Wir nennen ein Wollen nicht gut, wenn bei ihm die subjektiven Bedingungen sittlichen Wollens nicht erfüllt sind, es mögen noch so sehr gewisse höhere Lebensfunktionen durch dasselbe unter normalen Verhältnissen gefördert werden. Ja, es erscheint uns das Realisiertsein der Bedingungen für die Anerkennung des Wollens als eines sittlichen als wesentlicheres Erfordernis als das der objektiven! Dieser Tatbestand hat Kant zu der Behauptung veranlaßt, daß sittlich nichts anders sei als das Wollen selbst.[1] Wird nun die Art des Motiviertseins des Wollens selbst wieder zum Gegenstand des Wollens gemacht oder wenigstens das Wollen des Systems der Zwecke so bestimmt, daß daraus als normaler Effekt Förderung des sittlich motivierten Wollens hervorgeht, so muß der so gegebene sittliche Wert natürlich dem von uns charakterisierten einfachen sittlichen Wert übergeordnet werden.

Gegen diese Entwicklungen könnte man vielleicht folgendes einzuwenden geneigt sein: bei dem einfachen sittlichen Wollen war doch der unmittelbare, eigentliche Zweck so bestimmt, daß er in Realisierung jenes Effekts bestand oder einer Seite des Effekts, welcher die objektive Seite des Wollens charakterisierte oder, im Fall die Befolgung als gültig von dem Wollenden aufgefaßte Willensvorschriften eigentlich gewollt wurde, in Realisierung eines Effekts, der auf Erzeugung jenes Effekts hinauslief. Also haben wir doch selbst

[1] Kant, Grundlegung zur Met. d. Sitten, WW. (Hartenst.) p. 241.

die Wertschätzung der subjektiven Seite des Wollens auf die der objektiven reduziert!

Darauf antworte ich: Wenn auch das Wollen seiner subjektiven Seite nach durch Hinweis auf diesen Effekt charakterisiert wird, so ist damit seine Wertschätzung doch noch nicht der Wertschätzung des Effekts gleichgesetzt. Ich habe in der Rechenschaftsablegung über die Wertschätzung von Wollen Faktoren aufgewiesen, die eine Wertschätzung des Wollens auf Grund des Wollens selbst bedingen. Dazu kommt außer dem imperativischen Charakter, daß im entwickelten sittlichen Bewußtsein das sittliche Wollen als aus einer entsprechenden Disposition hervorgehend aufgefaßt wird.

Von dem zu zweit charakterisierten Wollen können wir sagen, daß es höheren sittlichen Wert hat, wenn wir dem zuerst charakterisierten einfachen sittlichen Wert beilegen. Die Sache steht so, daß die Förderung einfachen sittlichen Wollens nie der Förderung der Effekte geopfert werden darf, welche als zu dem einfachen sittlichen Wollen gehörig von uns bestimmt sind. —

Bezüglich der Förderung des einfachen sittlichen Wollens in der Menschheit, sofern es nicht eine Förderung eignen sittlichen Wollens ist, muß noch hervorgehoben werden, daß die Förderung von Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens als ein Mittel zur Förderung dieses Wollens aufgefaßt und gewollt werden kann. Durch diese Beziehung wird, wie man sieht, der Förderung der Formen menschlichen Gemeinschaftslebens eine höhere Wertung zuteil.

IIb. Bevor ich eine genaue Charakteristik des dem eben bestimmten zunächst übergeordneten Werts der zweiten Klasse gebe, mache ich einige einleitende Entwicklungen.

Ist bei einem Individuum sittliche Selbstachtung zur

Entwicklung gekommen, so muß das Individuum, welches sittliche Selbstachtung erlebt hat und deshalb zu schätzen weiß, auch den weiteren Schritt tun, die Erhaltung und Förderung sittlicher Selbstachtung in sich und anderen zu wollen.

Bildet diese Förderung sittlicher Selbstachtung in ihm selbst und anderen den unmittelbaren, eigentlichen Zweck eines Wollens und werden im Fall des unmittelbaren Wollens von Förderung sittlicher Selbstachtung in anderen zur Realisierung dieses Zwecks geeignete Mittel ergriffen, so können wir von dem Wollen des Systems der Zwecke in diesem Fall sagen, daß es als nicht abnormen, d. h. hier normalen Effekt Förderung solcher Selbstachtung aufweist. Im Fall das Wollen als eigentlichen Zweck Förderung eigener Selbstachtung hat, so weist es diese auch als nicht abnormen, d. h. aber hier als regelmäßigen[1] Effekt des darauf unmittelbar gerichteten Wollens, auf. — Es hat damit eine weitere Bereicherung des Systems der Zweckvorstellungen beim sittlichen Wollen stattgefunden.

Ist aber auch wirklich auf diese Weise eine Bereicherung des Systems der Zweckvorstellungen eingetreten? Tatsächlich schätzt das Individuum in der sittlichen Selbstachtung Eigenschaften von sich, die eine Förderung von in ihrem Vollzug mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen in der Menschheit in der bei Charakterisierung einfachen sittlichen Wollens bestimmten Weise mit sich bringen. Vielleicht ist im Grunde genommen der Zweck dieses Wollens kein neuer gegenüber dem Wollen, welches Förderung von in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen in der Menschheit in der früher bestimmten Weise und Minderung der Hemmungen dieser Entwicklung mit sich führt!

---

[1] S. oben p. 4.

Es genügt hier nicht, darauf hinzuweisen, daß man doch die Behauptung und Förderung sittlicher Selbstachtung nicht will, um der Förderung in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen, vorzüglich der höher entwickelten willen, denn darauf kommt es hier in letzter Linie nicht an, ob das die sittliche Selbstachtung schätzende Individuum diese Schätzung auch auf die Schätzung der Förderung der früher bestimmten Lebensfunktionen gründet oder nicht, sondern darauf, ob die Schätzung der sittlichen Selbstachtung in der Weise, wie sie gegeben ist, mit der Schätzung der Förderung der bezeichneten Lebensfunktionen vorzüglich höherer entwickelter gesetzt wäre.

Man könnte zunächst geneigt sein, zu antworten, die sittliche Selbstachtung wird tatsächlich in anderer Art geschätzt als die Förderung jener Lebensfunktionen, welche das einfache sittliche Wollen objektiv charakterisierten. Doch die Wertschätzungen verschiedener Klassen jener in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen bietet selbst gewisse Differenzen dar und da läßt sich nicht ohne weiteres sagen, ob nicht Verschmelzungsprozesse hierbei eine im einzelnen schwer kontrollierbare Rolle spielen. Hiermit können wir uns also nicht begnügen.

Aber ein Rückblick auf unsere Rechenschaftsablegung über die Genesis der verschiedenen Formen sittlicher Selbstachtung verhilft uns zu einer festen Stellungnahme. Damit gewinnen wir nämlich zugleich einen Einblick in das eigentliche Wesen sittlicher Selbstachtung.

Es ergab sich mir bezüglich der Abhängigkeitsbeziehungen sittlicher Selbstachtung, daß die verschiedenen Formen sittlicher Selbstachtung dadurch bedingt sind, daß wir je ein Einzelwollen bestimmter Art als mit einer von generellen Willensentschlüssen abhängigen Willensrichtung von uns über-

einstimmend erkennen, welche Willensrichtung sich auf Realisierung von Einzelwollen bezieht, das Förderung in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen mit Begünstigung der höher entwickelten vor den weniger entwickelten, wie dieselbe einfaches sittliches Wollen objektiv charakterisiert, bei Übereinstimmung des unmittelbar gewollten Zwecks mit diesem Effekt herbeiführt. Sind diese Bedingungen erfüllt, ist ein solches mit jener Willensrichtung übereinstimmendes Einzelwollen vollzogen und ist diese Übereinstimmung von dem Individuum aufgefaßt, so entsteht das freudige Bewußtsein, daß das Individuum die Kraft hat, die von ihm sittlich geforderte Willensrichtung durchzusetzen auch im Widerstreit mit starken anderweitigen Strebungen.

Hier wird die Willensrichtung des Individuums also als wirkungskräftig erkannt. Das Durchsetzen der eigenen Willensrichtung erscheint dem Individuum als Leistung seiner Persönlichkeit. Die als sittlich aufgefaßte und als wirkungskräftig erkannte Willensrichtung kommt dem Individuum als von ihm selbst, seiner Persönlichkeit gesetzt, zum Bewußtsein, sie erscheint ihm als sittlicher Wert seiner Persönlichkeit.

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich, daß, wenn das Individuum Förderung von sittlicher Selbstachtung will, das Wollen des Systems der Zwecke nicht in der Weise zu charakterisieren ist, wie das von uns bei dem einfachen sittlichen Wollen geschah und auch nicht in der Weise, wie sich die Charakterisierung des von uns bis jetzt besprochenen höheren Wollens vollzog. Die sittliche Selbstachtung setzt, wie wir sahen, eine Willensrichtung voraus, die sich auf einfaches sittliches Wollen bestimmter Art bezieht; die Förderung einer solchen Willensrichtung würde nach unsern früheren Bestimmungen aber nicht durch den für das einfache sittliche Wollen gegebenen Maßstab zu messen sein. Mit dem Willen,

seine Selbstachtung zu behaupten und zu fördern, ist gewollt, daß die Bedingungen realisiert bleiben, von denen Selbstachtung abhängt, also Erhaltung und Förderung der Willensrichtung, welche einfaches sittliches Wollen betrifft. Das Wollen der Förderung dieser Willensdisposition ist also ein Wollen der zu zweit charakterisierten Art. Sodann ist mit dieser Willensrichtung die sittliche Selbstachtung noch nicht gegeben; denn in dieser wird diese Willensrichtung als eine im Einzelwollen wirkungskräftige sittliche Bestimmtheit der Persönlichkeit aufgefaßt.

Man sieht also, daß die Wertschätzung sittlicher Selbstachtung in der Weise, wie sie gegeben ist, nicht mit der Schätzung der Förderung der Lebensfunktionen, welche das einfache sittliche Wollen charakterisierten, noch mit der des bisher besprochenen höheren sittlichen Wollens gesetzt ist und wir sehen, in welcher Beziehung die Schätzung sittlicher Selbstachtung zur Schätzung dieser Werte steht.

Ich kann jetzt zur Formulierung des in Rede stehenden Wollens übergehen.

IIb. Eine im Vergleich mit dem zu zweit charakterisierten sittlichen Wollen noch höhere Wertschätzung erfährt ein Wollen, sofern bei demselben

1. das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt nach sich zieht:

eine über die Förderung einfachen sittlichen Wollens (IIa) hinausgehende Förderung der eigenen Selbstachtung oder der Selbstachtung in andern als von Persönlichkeiten, deren Willensrichtung in einer von denselben als wirkungskräftig erkannten Weise auf Realisierung eignen Wollens ausgeht, welches Förderung von in ihrem Vollzug mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen in der bei Charakteri-

sierung des einfachen sittlichen Wollens bestimmten Weise und Minderung der Hemmung solcher Lebensförderungen als nicht abnormen Effekt bei Übereinstimmung des unmittelbaren Zwecks dieses Wollens mit diesem Effekt mit sich führt, und bei dem

2. der unmittelbare, eigentliche Zweck in dieser Förderung sittlicher Selbstachtung besteht.

α) Da das auf Förderung sittlicher Selbstachtung tendierende Wollen indirekt auf die Förderung von in ihrem Vollzug mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen in der bei Charakterisierung einfachen sittlichen Wollens bestimmten Weise und auf Minderung der Hemmung solcher Förderung von Lebensfunktionen gerichtet ist, so liegt die Frage nahe, ob nicht mit der Entwicklung der sittlichen Selbstachtung zu einem Gegenstand sittlichen Wollens das sich direkt auf Förderung solcher Lebensfunktionen und der Minderung ihrer Hemmungen richtende einfache sittliche Wollen als selbständiger sittlicher Wert neben diesem aufgehört hat zu gelten.

Wir weisen hier zunächst darauf hin, daß tatsächlich nach der Herausbildung dieser Schätzungsweise der Förderung sittlicher Selbstachtung durch ein Wollen auch das einfache sittliche Wollen, wie wir es zuerst beschrieben, noch weiter als ein sittliches geschätzt wird. Es wäre ja auch von dem Prinzip der Kraftersparnis aus keine glückliche Forderung des sittlichen Bewußtseins zu nennen, wenn es bei jeder relativ geringfügigen Einzelhandlung die Feststellung der Beziehung zu einer möglichen Förderung sittlicher Selbstachtung verlangte. So unökonomisch arbeitet das sittliche Bewußtsein tatsächlich nicht.

Aber man irrt sich, wenn man glaubt, daß dieser Tatbestand die Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage

eindeutig determinierte. Denn auch wenn das höhere sittliche Individuum auf diesem Standpunkte der sittlichen Schätzung tatsächlich auch noch die Zwecke will, welche das einfache sittliche Wollen charakterisieren, ohne sie in Beziehung zur Förderung von sittlicher Selbstachtung zu setzen, so könnten diese Zwecke doch aus dem Zweck der Förderung sittlicher Selbstachtung ableitbar sein, mit andern Worten, so wäre damit noch nicht darüber entschieden, *ob sich die niederen sittlichen Werte als Mittel zur Realisierung dieser höheren sittlichen Werte auffassen lassen, also mit der Setzung dieses Selbstachtungsprinzips schon eo ipso gesetzt sind* — die Beziehung zu dem Selbstachtungsprinzip mag von dem Individuum aufgefaßt sein oder nicht.

Da ist nun zu sagen, daß die Auffassung jener untergeordneten sittlichen Werte als Mittel zum Zweck der Förderung sittlicher Selbstachtung daran scheitert, *daß diese Werte sich nicht als bloße Mittel zu einem Zweck auffassen lassen* — ich meine das einfache sittliche Wollen und das auf Förderung dieses einfachen sittlichen Wollens tendierende Wollen.

β) Bezüglich einer möglichen Kollision der Zwecke dieses Wollens mit den Zwecken des sittlichen Wollens I und IIa ist folgendes zu sagen.

Wie die Realisierung des Wollens des Systems der Zwecke IIa, so darf jedenfalls erst recht nie die Realisierung des Wollens des Systems der Zwecke IIb der Realisierung des Wollens des Systems der Zwecke I geopfert werden. Denn die Werte, die bei dem sittlichen Wollen der Klasse IIa und IIb auf der objektiven Seite in Betracht kommen, sind *selbst schon sittliche Werte*, was natürlich bei den Werten, um die es sich bei dem einfachen sittlichen Wollen handelt, nicht der Fall ist.

Von einer möglichen Kollision zwischen der Förderung

der objektiven sittlichen Werte der Klasse IIa und IIb kann, wie man leicht sieht, nicht die Rede sein.

IIc. Ist eine autonome Achtung vor dem Sittengesetz auf Grund von sittlicher Selbstachtung bei dem sittlichen Individuum zustande gekommen — die Bedingungen, unter denen sich diese autonome Achtung vor dem Sittengesetz entwickelt, habe ich bei Behandlung der Genesis des sittlichen Bewußtseins aufgewiesen[1] —, so muß die sittliche Persönlichkeit auch notwendig den weiteren Schritt tun, diese von ihm geschätzte autonome Achtung vor dem sittlich Gebotenen unter die Zweckvorstellungen seines sittlichen Wollens aufzunehmen. So tritt also nochmal eine Bereicherung der objektiven Seite des sittlichen Wollens ein. Hier entsteht ähnlich wie früher ein neuer objektiver sittlicher Wert aus einem komplexen Effekt des Wollens in dem Wollenden. Der sittliche Wille richtet sich also zuletzt auf Förderung von Achtung vor dem sittlich Gebotenen auf Grund von sittlicher Selbstachtung.

Dieses Wollen läßt sich nun in folgender Weise charakterisieren:

Höchste sittliche Wertschätzung erfährt ein Wollen, sofern bei demselben

1. das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt nach sich zieht:

eine über die Förderung sittlicher Selbstachtung hinausgehende Förderung autonomer, d. h. auf sittlicher Selbstachtung beruhender Achtung vor dem Sittengesetz, d. h. vor dem nach obigen Bestimmungen sittlich Gebotenen in der Menschheit

und bei dem

---

[1] Moralphilosophische Streitfragen p. 122ff.

2. der unmittelbare, eigentliche Zweck in Realisierung dieses Effekts besteht.

Es erhebt sich hier eine ähnliche Frage bezüglich der Beziehung dieses sittlichen Werts zu den untergeordneten, wie wir sie schon bei dem Wollen der Förderung sittlicher Selbstachtung behandelt haben. Es fragt sich, ob nicht mit Setzung dieses Werts die übrigen Klassen sittlicher Werte schon mitgesetzt sind, also zunächst die Förderung sittlicher Selbstachtung. Aber wenn die Werte der Klasse I, IIa und IIb auch schon durch die Anerkennung des Werts der autonomen Achtung vor dem sittlich Gebotenen eine Wertschätzung erfahren, so besteht doch ihr Wert nicht allein in dieser Beziehung zu der Förderung der Achtung vor dem sittlich Gebotenen, sondern hat auch selbständige Bedeutung.

Wir sind also zu folgendem Moralprinzip gekommen:

I. Ein Wollen, bei dem

1. das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt nach sich zieht:

möglichst große Förderung in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen in der Menschheit unter Begünstigung der höher entwickelten vor den weniger entwickelten und Minderung der Hemmungen, welche solcher Förderung entgegenstehen,

wobei

2. der unmittelbar, eigentliche Zweck

α) bei Willensakten, welche eine Förderung der Lebensfunktionen des Wollenden selbst bewirken, entweder in Förderung der eigenen psychischen Dispositionen besteht oder eine solche einschließt, oder in Realisierung eines Effekts besteht, der nun durch die Förderung des Wollenden selbst vermittelte För-

derung der Lebensfunktionen in der Menschheit darstellt, oder in Befolgung von dem Wollenden als gültig aufgefaßter Willensvorschriften, oder in mehreren dieser Zwecke,

wobei der unmittelbare, eigentliche Zweck

β) bei den übrigen Willensakten, welche die bezeichnete Förderung herbeiführen, in der Realisierung des betreffenden Effekts oder einer Seite derselben besteht, oder in Befolgung einer als gültig von dem Wollenden aufgefaßter Willensvorschrift,

ein solches Wollen ist als einfaches sittliches Wollen zu bezeichnen, wenn von der Förderung von Lebensfunktionen abstrahiert wird, die selbst in einem Wollen bestehen oder es einschließen oder voraussetzen, welches auf Förderung von Lebensfunktionen in der Menschheit objektiv tendiert und subjektiv als unmittelbaren, eigentlichen Zweck den eben bezeichneten hat, oder welche psychische Phänomene darstellen, die ein solches Wollen einschließen oder voraussetzen.

IIa. Höher geschätzt als das einfache sittliche Wollen wird ein Wollen, sofern und in dem Grade als

1. das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt nach sich zieht:

möglichst große Förderung jenes zuerst charakterisierten sittlichen Wollens in der Menschheit

und bei dem

2. der unmittelbare, eigentliche Zweck des Wollens in Realisierung dieses Effekts besteht oder in Befolgung von dem Wollenden als gültig aufgefaßter Willensvorschriften.

IIb. Eine im Vergleich mit dem zu zweit charak-

terisierten sittlichen Wollen noch höhere Wertschätzung erfährt ein Wollen, sofern bei demselben

1. das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt nach sich zieht:

eine über die Förderung einfachen sittlichen Wollens (IIa) hinausgehende Förderung der eigenen Selbstachtung oder der Selbstachtung in andern, als von Persönlichkeiten, deren Willensrichtung in einer von denselben als wirkungskräftig erkannten Weise auf Realisierung eignen Wollens ausgeht, welches Förderung von in ihrem Vollzuge mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen in der bei Charakterisierung des einfachen sittlichen Wollens bestimmten Weise und Minderung der Hemmung solcher Lebensförderungen als nicht abnormen Effekt bei Übereinstimmung des unmittelbaren Zwecks dieses Wollens mit diesem Effekt mit sich führt

und bei dem

2. der unmittelbare, eigentliche Zweck in Förderung dieser sittlichen Selbstachtung besteht.

IIc. Höchste sittliche Wertschätzung erfährt ein Wollen, sofern bei demselben

1. das Wollen des Systems der Zwecke als nicht abnormen Effekt nach sich zieht:

eine über die Förderung der soeben charakterisierten sittlichen Selbstachtung hinausgehende Förderung autonomer, d. h. auf sittlicher Selbstachtung beruhender Achtung vor dem Sittengesetz, d. h. dem nach obigen Bestimmungen sittlich Gebotenen in der Menschheit

und bei dem

2. der unmittelbare, eigentliche Zweck in Realisierung dieses Effekts besteht.

Die Realisierung des Wollens des Systems der Zwecke der Klasse II darf nie der Realisierung des Wollens des Systems der Zwecke der Klasse I geopfert werden.

Die sittlichen Wertschätzungen der Dispositionen zu einem Wollen hängen von den Wertschätzungen des zugehörigen sittlichen Wollens ab und stehen zu letzteren überall in demselben Verhältnis.

---

8. Mit ein paar Worten behandle ich noch die Beziehung unseres Moralprinzips zu andern moralphilosophischen Prinzipien.

a) Die sittlichen Werte der ersten Klasse stehen in der nächsten Beziehung zu der eudämonistischen und energistischen Moralphilosophie. Wir haben zunächst eine Synthese von eudämonistischen und energistischen Anschauungen vollzogen und zugleich ergänzende Bestimmungen gemacht, ohne welche sie uns auch der niedern Stufe der sittlichen Entwicklung nicht gehörig gerechtfertigt zu sein schienen.

Unsere sittlichen Werte der ersten Klasse und infolgedessen in gewisser Beziehung auch die der zweiten, bringen uns sodann in nahe Beziehung zur evolutionistischen Ethik. Es wird sich uns im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchungen zeigen, daß unser Moralprinzip nicht bloß dem gegenwärtigen sittlichen Tatbestande gerecht wird, sondern aus den sittlichen Wertschätzungen dasjenige heraushebt, aus dem sich unter den verschiedenen Lebensbedingungen differente Einzelnormen ableiten lassen, so daß also bei dem ständigen Wechsel der Lebensbedingungen in der Menschheit auch ein entsprechender ständiger Wechsel der sittlichen Einzelnormen in der Entwicklungsreihe stattfinden muß.

b) Die Heraushebung der sittlichen Selbstachtungswerte bringt uns in die nächste Beziehung zur Persönlichkeits-

ethik. Nur ist unser Prinzip der Persönlichkeitsethik kein formales, sondern ein materiales. An dem formalen Prinzip ist die Persönlichkeitsethik bisher gescheitert. Es hat sich uns gezeigt, daß der Wille zur Förderung sittlicher Selbstachtung sich in letzter Beziehung auf ein materiales Prinzip eudämonistisch-energistischer Natur gründet!

c) Die Förderung autonomer Achtung vor dem Sittengesetz stellt einen sittlichen Wert dar, den man als objektive Modifikation der Persönlichkeitsethik bezeichnen könnte. Hier steht unser moralisches Grundprinzip in der nächsten Beziehung zu der Form der Persönlichkeitsethik, wie wir sie bei Kant finden. Was unterscheidet unsere Auffassung im wesentlichen von der Kantischen? Wir wollen hier nicht von unserer empirischen Ableitung der autonomen Achtung vor dem Sittengesetz[1] sprechen. Wesentlicher unterscheidet sich unsere Auffassung von der Kantischen darin, daß eben unser Prinzip in letzter Beziehung eine materiale Grundlage hat. Sodann liegt ein wesentlicher Unterschied darin, daß Kant die Achtung vor dem Sittengesetz nur als „Triebfeder" des Wollens auffaßt, ihre Förderung bei andern nicht als möglichen Zweck sittlichen Wollens setzt. Kant übersieht hier, daß auch die höchsten sittlichen Entwicklungsphasen der Persönlichkeit von Reizen zur Entwicklung nicht unabhängig sind.

d) Die Ethik der objektiven geistigen Werte würdigten wir, indem wir die menschlichen Gemeinschaftsformen einerseits als „allgemeine Bedingungen" und „Mittel" zur Förderung der Werte der objektiven Seite des einfachen sittlichen Wollens und als Mittel zum Zweck der Förderung der Werte der objektiven Seite höheren sittlichen Wollens (II a) auffaßten — und indem wir andrerseits Wirkungen sittlichen

---

[1] Störring, Moralphilos. Streitfragen p. 122ff.

Wollens in einer Entwicklung der Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens hervortreten sahen.

Sodann möchte ich noch eine Bestimmung über die Anwendung dieses Moralprinzips in Fragen der speziellen Ethik machen. Während Spencer über den gegebenen sittlichen Tatbestand hinweg an der Hand von Gesetzmäßigkeiten der Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie, vor allem der Biologie und Soziologie, dekretiert, was sittlich ist, haben wir uns an das im sittlichen Tatbestand deutlich als sittlich Gewertete gehalten, indem wir den Tatbestand der sittlichen Wertschätzungen durch psychogenetische Untersuchungen beleuchteten. Bei der Anwendung unseres Moralprinzips auf Fragen der speziellen Ethik würden wir außer auf psychologische, auf biologische und soziologische Gesetzmäßigkeiten in ausgedehntem Maße rekurrieren. Wir würden es dort für nötig halten, Bestimmungen über die Richtungen der Entwicklung zu machen. Sowohl zur Erkennung dieser Richtungen als auch zur Verwertung dieser Erkenntnis würden diese Disziplinen für die Ethik in Betracht kommen. —

Zuletzt habe ich noch zwei Bemerkungen zu machen. Was die Beziehung des Moralprinzips zur Idee des höchsten Guts betrifft, so verweise ich dafür auf meine bei Gelegenheit der Kritik der energistischen Ethik darüber gemachten Entwicklungen (s. o. p. 151 ff.). — Sodann heben wir noch hervor, daß ein sittliches Handeln, welches unter dem Einfluß der Hoffnung auf den sittlichen Fortschritt der Menschheit steht, für uns nicht Objekt der Moralphilosophie, sondern der Religionsphilosophie ist (cfr. Mor. Str. p. 134 u. 151).

II. Teil.

Rechtfertigung der Forderung sittlichen Lebens.

I. Kapitel.

Widerlegung der ethischen Skeptiker.

A. Widerlegung der antiken Skeptiker.

Zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen hat Verschiedenes als sittlich und unsittlich gegolten. Sind wir nun vielleicht auf der Höhe der sittlichen Entwicklung angekommen, so daß wir von unsern sittlichen Vorstellungsweisen sagen können, daß sie für ewige Zeiten gültig sind? Wenn man sich klar macht, von welchen Faktoren der Wechsel der sittlichen Vorstellungsweisen sich abhängig zeigt, wird man diese Frage wohl nicht bejahen können. Die sittlichen Vorstellungsweisen haben sich geändert mit Änderung der Lebensbedingungen, nämlich mit Änderung der Natur- und Kultureinflüsse. Daß aber eine Änderung der Lebensbedingungen auch in Zukunft stattfinden wird, wie sie in der Vergangenheit stattgehabt hat, wird niemand in Abrede stellen können.

Anerkennt man diesen Wechsel der sittlichen Vorstellungsweisen, so drängt sich einem bei der Dignität der sittlichen Wertschätzungen die Frage auf, ob nicht trotz des Wechsels der sittlichen Einzelnormen in dem sittlichen Tatbestande, wie

er in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern gegeben ist, etwas steckt, was bleibende Gültigkeit hat. Sollte sich herausstellen, daß unser oben aufgestelltes Moralprinzip so beschaffen ist, daß es nicht von wechselnden Lebensbedingungen abhängig ist, sondern von bleibenden allgemeinen psychischen Funktionen des Menschen abhängt, so würden wir diesen Bestimmungen dauernde Gültigkeit zusprechen können. Differente sittliche Einzelnormen würden sich dann aus demselben unter differenten Lebensbedingungen ergeben.

Zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage ist es zweckmäßig, sich die skeptischen Argumente, die sich gegen die Gültigkeit der Moral richten, näher anzusehen.

Wir beginnen mit der antiken Skepsis.

I. Was die Sophisten betrifft, so sind die älteren Sophisten nicht zu den Moralskeptikern zu rechnen. Für Protagoras ist das Moralische ein feststehendes. Hier gibt es keine Willkür des einzelnen. Allen Menschen ist von Natur Ehrfurcht vor den moralischen Satzungen und Gerechtigkeitsgefühl verliehen.[1] Ähnlich Prodikus aus Keos, bekannt durch seine paränetischen Moralvorträge (Herkules am Scheidewege).

Bei Hippias sehen wir einen scharfen Gegensatz zwischen Gesetz (νόμος) und Natur (φύσις) hervortreten. Das Gesetz ist ein Tyrann der Menschen und erzwingt vieles gegen die Natur.[2] Er polemisiert aber noch nicht gegen das Sittengesetz, sondern seine Skepsis bezieht sich auf Geltung der staatlichen Gesetze. Den variablen staatlichen Gesetzen stellt er ἄγραφφοι νόμοι, ungeschriebene Gesetze gegenüber, welche als stets gültig betrachtet werden.

---

[1] Zu Theätet 167 C und 172 A cfr. Harpff, Ethik des Protagoras p. 24 ff. und Zeller, D. Phil. d. Griechen I, 2, 5. Aufl., 1121.

[2] Plato, Protagoras 337 C.

Diese Polemik gegen die Gültigkeit der staatlichen Gesetze erweitert sich bei den spätern Sophisten zu einer Skepsis gegen alles was Gesetz ist. Diese ausgesprochene ethische Skepsis finden wir besonders bei Polus und Kallikles, die Plato im Gorgias ihre Anschauungen über das Sittliche entwickeln läßt, und bei Thrasymachus, der sich in der Republik Platos über das Sittliche ausspricht. Am interessantesten sind wohl die Entwicklungen des Kallikles. In ihnen tritt die Verwandtschaft dieser Anschauungen mit der modernsten ethischen Skepsis am deutlichsten zutage.

Nach Kallikles stammt alles Gesetz von den Schwachen. Sie haben es erfunden, um sich gegen die Kräftigen zu schützen. Die Schwachen nennen ungerecht und schlecht, was ihnen schadet und knechten so die Besten und Kräftigsten.

Kallikles sagt: „Ich denke, diejenigen, welche die Gesetze geben, sind die Schwachen und der große Haufe. Für sich und ihrem eignen Vorteil gemäß geben sie also die Gesetze und spenden Lob oder Tadel; um die kräftigeren Menschen, die vor andern etwas sich anzumaßen imstande sind, einzuschüchtern, sagen sie, damit diese nicht vor ihnen sich etwas anmaßen, das sich mehr Anmaßen sei häßlich und ungerecht, und darin bestehe das Unrechttun, daß man sich vor andern mehr anzumaßen suche; sie selbst sind zufrieden, denke ich, wenn sie als die Schwächeren nur den gleichen Anteil haben.

Darum heißt fürwahr vor dem Gesetz das sich mehr Anmaßen als die meisten häßlich und ungerecht, und sie nennen das Unrechttun; die Natur selber aber erklärt sich, meine ich, dahin, daß es gerecht ist, daß der Bessere vor dem Geringeren, der Mächtigere vor dem Ohnmächtigeren etwas voraus habe. Daß dem so sei, zeigt sich vielerwärts, so bei andern Geschöpfen, als bei ganzen Staatenvereinen und den Familien

der Menschen, daß nämlich das Gerechte dahin entschieden wird, daß der Stärkere über den Schwächeren herrsche und vor ihm den Vorzug habe. Denn auf welches Recht gestützt zog Xerxes gegen Hellas zu Felde oder sein Vater gegen die Skythen? Oder wie viele tausend andere Fälle könnte man anführen. Aber diese tun das, meine ich, der Natur gemäß, und, beim Zeus! dem Gesetze der Natur, gewiß aber nicht dem, welches wir als ein willkürlich ausgedachtes geben, um die Besten und Kräftigsten unter uns zu schulen,[1] welche wir von Jugend auf wie junge Löwen in die Zucht nehmen und durch Zaubersprüche und Gaukeleien zu knechten suchen, indem wir ihnen sagen, Gleichheit müsse stattfinden und darin bestehe das Schöne und Gerechte. Wenn aber, denke ich, einer, der eine ausreichend kräftige Natur besitzt, zum Manne ward, dann schüttelt er das alles ab, durchbricht und umgeht es, tritt unsere Satzungen, Beschwörungen, Zaubersprüche und alle der Natur widerstrebenden Gesetze mit Füßen und der bisherige Sklave erhebt sich öffentlich als unser Herr und da bricht dann glänzend, was von Natur recht ist, hervor."[2] Das natürliche Recht bestehe darin, daß alle Besitztümer der Schwächeren und Geringeren den Besseren und Gewaltigen gehören.

Aus dieser Stelle sehen wir besonders, wie Kallikles über die Dignität der Gesetze mit Einschluß der Sittengesetze denkt; sie sind von den Schwachen erfunden zum Schutz gegen die Mächtigen und zu ihrer Knechtung, sie haben deshalb keine natürliche Geltung. An einer andern Stelle tritt die positive Auffassung von Kallikles über das, was gerecht und gut ist, deutlicher heraus.

Für Kallikles ist das Gute identisch mit dem Angenehmen,[3]

---

[1] πλάττοντες.

[2] Plato, Gorgias 483 B ff. (Steinhart).

[3] Plato, Gorgias 495.

am besten und angenehmsten ist ihm aber die Machtentfaltung des Herrschers. Bei Gelegenheit der Verherrlichung des Herrschers läßt Plato den Sokratis fragen, welchen Herrscher er denn eigentlich meine: ob etwa den, der sich selbst beherrsche, den Besonnenen. Darauf antwortet Kallikles: „Wie ergötzlich du bist, Toren nennest du besonnen".[1] Und nun folgt die nähere Explikation der positiven Anschauungen des Kallikles. „Wie könnte ein Mensch glücklich werden, der von irgend etwas der Sklave ist? Nein, darin liegt das von Natur Schöne und Gerechte, wie ich dir jetzt ungescheut erkläre, daß derjenige, der den richtigen Lebensweg einschlagen will, seine eigenen Begierden so mächtig wie möglich werden lasse und sie nicht zügle, und daß er, wenn sie recht mächtig sind, durch Einsicht und Tapferkeit vermöge, ihnen förderlich zu sein und die jedesmal in ihm erwachende Begierde zu befriedigen. Aber das ist, denke ich, den meisten nicht möglich; daher tadeln sie solche Menschen, indem sie aus Scham ihr eigenes Unvermögen zu verbergen suchen, und erklären die Zügellosigkeit für etwas Schimpfliches. Sie machen, wie ich im vorigen sagte, die von Natur besseren Menschen zu Sklaven, und loben, indem sie sich selbst die Befriedigung ihrer Begierden nicht zu verschaffen vermögen, ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen die Besonnenheit und Gerechtigkeit. Was dürfte aber wohl für diejenigen, denen es zuteil ward, entweder als geborene Königssöhne, oder von Natur befähigt, eine gewisse Macht, Obergewalt oder Gewaltherrschaft sich zu verschaffen, was dürfte für solche Männer in Wahrheit schimpflicher und schlimmer sein als Besonnenheit [und Gerechtigkeit]? Sie können des Guten genießen und wollten, ohne daß etwas sie daran hindert, sich selbst einen Herren geben, das von der Menge ausgehende Gesetz,

[1] Plato, Gorgias 491.

und deren Richten und Schlichten? Oder wie machte sie nicht das Schöne der Gerechtigkeit und Besonnenheit beklagenswert, indem sie, und zwar als Machthaber im vaterländischen Staat, ihren Freunden nicht mehr zuteilen als ihren Feinden? Nein, der Wahrheit nach, der du nachzustreben behauptest, verhält es sich so: In Schwelgerei, Zügellosigkeit und Ungebundenheit, wenn sie einen Rückenhalt haben,[1] liegt Tugend und Glück; das andere aber ist eine Schöntuerei, ein der Natur zuwiderlaufendes Übereinkommen, eitles Geschwätz und ohne Wert."[2]

Plato macht gegen die Entwicklungen des Kallikles geltend: Wenn Überlegensein und Stärkersein identisch sind mit Bessersein, so sind doch die Anordnungen der Menge, da die Menge dem einen überlegen ist, Anordnungen des Überlegenen, des Besseren, also von Natur schön.[3] Diese Argumentation Platos setzt den Kallikles in große Verlegenheit. Wenn auch Neuere noch diese Erwiderung Platos verherrlichen, so kann ich dieser Beurteilung leider nicht beistimmen. Ich finde, hier ist ein wesentliches Merkmal fallen gelassen, welches in den konkreten Entwicklungen des Kallikles enthalten ist, das ist die Auffassung des Überlegenseins und Stärkerseins als Eigenschaften einer Persönlichkeit. Auf eine Persönlichkeit bezogen, finden diese Eigenschaften eine ganz andere Wertschätzung, als wenn sie als Eigenschaften der Menge gedacht werden.

Die Entwicklungen des Kallikles haben zunächst insofern großes systematisches Interesse, als sie zeigen, welche Bedeutung psychogenetische Entwicklungen über den moralischen Tatbestand, je nach dem Ausfall derselben, für die Ent-

[1] Τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία.

[2] Plato, Gorgias 491 u. 492 (Steinhart).

[3] Plato, Gorgias 488.

scheidung der Frage nach der Gültigkeit der sittlichen Wertschätzungen gewinnen können. Wir werden darauf später näher eingehen, da von neueren Ethikern behauptet ist, psychogenetische Entwicklungen könnten keine Bedeutung für die Entscheidung der Frage nach der Gültigkeit des sittlich Gewerteten gewinnen.

Was nun diese psychogenetischen Entwicklungen selbst betrifft, so werden sie dem Tatbestande der Abhängigkeitsbeziehungen der sittlichen Wertschätzungen nicht gerecht. Wir können kurz sagen: Kallikles übersieht die individualbedingten Wertschätzungen, er kennt nur sozial-bedingte Wertschätzungen. Ich verweise auf meine Entwicklungen über die ersteren.[1] Wie unglücklich Kallikles in der Bestimmung der Abhängigkeitsbeziehungen des sittlichen Tatbestandes gewesen ist, erhellt besonders aus seiner Behauptung: sofern die Menschen selbst ihren Lüsten keine Befriedigung zu verschaffen vermögen, loben sie Besonnenheit und Gerechtigkeit ihrer eignen Unmännlichkeit wegen.

Für die Beurteilung des sittlichen Tatbestandes von seiten des Kallikles ist seine Rechenschaftsablegung über die Genesis derselben verantwortlich zu machen, durch letztere ist sie mißglückt. Aber so falsch auch die Beurteilung des sittlichen Tatbestandes, wie wir sie bei Kallikles finden, sein mag, es steckt in den Entwicklungen etwas, das uns sympathisch berührt. Was ist das? Das ist die Verwerfung einer durch äußere Maßnahmen uns aufoktroyierten Moral, welche der Natur widerstreitet, indem sie die Entwicklung der in der Persönlichkeit liegenden Kräfte hemmt. Die Besten und Kräftigsten, sagt er, werden von Jugend auf knechtisch gemacht und es wird ihnen vorgesprochen, alle müßten es gleich machen; das sei gut und schön. Was uns sympathisch

[1] Störring, Moralphilos. Streitfragen p. 107 ff.

berührt, ist, positiv ausgedrückt, die Forderung der Anerkennung der kraftvollen Betätigung des kräftigen Individuums. Bei Aufweisung der Abhängigkeitsbeziehungen der moralischen Wertschätzungen findet man als einen Faktor die Freude an der kraftvollen Betätigung. Dieser Faktor wirkt aber in dem sittlichen Tatbestande mit andern Faktoren zusammen. Diese andern Faktoren geben diesem Betätigungsdrange eine bestimmte Richtung!

II. Ethische Skepsis finden wir sodann in der Cyrenaischen Schule entwickelt, und zwar in gewisser Beziehung schon bei dem Gründer dieser Schule, schärfer ausgeprägt bei Schülern von ihm, besonders bei Theodorus. Die Lehren Aristipps interessieren uns hier vor allem der Skepsis des Theodorus wegen. Aristipp aus Cyrene ist abhängig von den Sophisten und von Sokrates. Ziel des Strebens ist nach Aristipp die Glückseligkeit. Hiermit ist aber natürlich noch keine dem Aristipp eigentümliche Bestimmung gemacht. Es fragt sich: worin besteht nach Aristipp die Glückseligkeit? Die Beantwortung dieser Frage gestaltet sich folgendermaßen:

Streben nach Lust und Fliehen des Schmerzes ist ein der Natur gemäßes Verhalten. Dabei ist die Lust, der Genuß Selbstzweck: der Lustzustand ist ein vollkommen befriedigender Zustand und deshalb letzter Zweck. Es gibt allerdings auch Menschen, die nach Lust nichts fragen. Das sind aber verschrobene Köpfe.[1]

Die Bestimmungen Aristipps darüber, welche Lust am meisten wertvoll ist, hängen mit gewissen erkenntnistheoretischen Anschauungen zusammen, die er unter dem Einfluß der Sophisten entwickelt hat. Wir können nur, so sagt er, über unsere Empfindungen etwas Sicheres ausmachen, nicht aber über die Dinge, sie sind uns ja nicht gegeben.

[1] Köstlin, Gesch. der Ethik, 1. Band, p. 318.

Auch über die Empfindungen anderer Menschen lassen sich keine sicheren Behauptungen aufstellen, es lassen sich nur Übereinstimmungen in den Äußerungen der Menschen, aber nicht solche in den Empfindungen konstatieren.

Alle Empfindung besteht nun in einer Bewegung des Empfindenden. Nach der Art dieser Bewegung entstehen in uns Zustände der Lust oder Unlust. Ist die Bewegung des Organismus eine sanfte, so entsteht ein Gefühl der Lust, ist sie eine heftige, ein Gefühl der Unlust, findet keine Bewegung des Organismus statt oder ist die Bewegung eine sehr schwache, so entsteht weder Lust noch Unlust. Der vielgereiste Seefahrer Aristipp charakterisiert diese verschiedenen Bewegungen folgendermaßen: Gleicht die Bewegung des Organismus dem Sturm auf dem Meere, so entsteht Unlust, gleicht sie der Bewegung der sanften Welle, so entsteht Lust, ist das Verhalten des Organismus der Meeresstille ähnlich, so entsteht weder Lust noch Unlust.

Am meisten wünschenswert ist die der sanften Bewegung des Organismus entsprechende Lust.

Wie wir über die Dinge und über Empfindungen anderer Menschen nichts Festes ausmachen können, so auch nicht über die Vergangenheit und die Zukunft. Durch diese Feststellung wird seine Schätzung des Wertes vergangener und zukünftiger Gefühlszustände bestimmt. Zukünftige Lust muß deshalb als unsicher angesehen werden. Sie ist aber auch deshalb geringer zu schätzen als gegenwärtige, weil sie als solche keinen Genuß gewährt. Ein zukünftiger Lustzustand nämlich ist nach Aristipp eine Bewegung, die noch nicht ist. Daraus folgt die Stellungnahme Aristipps zu dem Sokratischen Prinzip des Strebens nach Glückseligkeit des ganzen Lebens. Dies Prinzip läßt sich, so sagt Aristipp, nicht halten, weil es den differenten Wert der Augenblickslust und des zukünftigen Lustzustandes nicht gehörig in Betracht

zieht. Nicht Glückseligkeit des ganzen Lebens, sondern eine möglichst große Summe von Einzellust muß Ziel des menschlichen Strebens sein.[1] Diese Bestimmung bedarf aber noch der Ergänzung nach verschiedenen Richtungen hin.

Einmal bestehen Gradunterschiede bei den verschiedenen Lustzuständen. Der höhere Grad der Lust ist dem niederen vorzuziehen.

Sodann ist ein Unterschied zu machen zwischen körperlicher Lust und geistiger Lust. Als geistige Lust wird von ihm angesprochen die Freude an Gesellschaften, an Schauspielen, an Wettkämpfen, sodann auch die Freude über das Glück des Vaterlandes. Was die Schätzung dieser verschiedenen Lustzustände anlangt, so ist zu beachten, daß die körperlichen Genüsse größere Intensität haben als die geistigen, gerade so wie die körperlichen Schmerzen nach ihm empfindlicher sind als die geistigen Schmerzen.[2]

Weiter wird trotz der Ungewißheit der Zukunft doch die Folge der Handlungen von Aristipp energisch in Rechnung gezogen. Wenn aus einer Handlung mehr Unlust als Lust folgt, so ist sie zu verwerfen. Deshalb wird der Weise keine Handlungen vollziehen, die ihn in Gegensatz zum Gesetz und zur öffentlichen Meinung bringen.[3]

Die Berücksichtigung dieser verschiedenen Faktoren bei der Wahl der Handlung erfordert aber Einsicht (φρόνησις). Aristipp fordert zur Entwicklung der Einsicht Ausbildung des Geistes,[4] allerdings nur zu diesem praktischen Zweck. Auf Grund der Einsicht werden verworfen Bestimmungen des Herkommens und der Gesetze, welche mit dem angegebenen Prinzip streiten, ebenso aber auch eigene Neigungen, welche

---

1 Diogenes L. II, 87.
2 Diogenes L. II, 90.
3 Zeller, l. c. II, 1 p. 360.
4 Diogenes L. II, 93.

dagegen streiten, so die leidenschaftliche Liebe, da sie uns fesseln und schädigen könnte und der Neid auf andere, da wir uns dadurch Unlustgefühle bereiten. Nach Plutarch fordert Aristipp deshalb auch, daß der Weise „alle Erhitzung der Einbildungskraft durch lüsterne Anschauungen und Vorstellungen“ meiden soll.

Wird im Handeln Einsicht betätigt, so bleibt damit der Mensch seiner selbst und der Verhältnisse Herr (hier erinnert man sich daran, daß Aristipp Schüler des Sokrates war) und es entsteht durch die Einsicht Heiterkeit des Gemüts.

Ausgesprochener als bei dem Gründer der Cyrenaischen Schule ist die ethische Skepsis bei seinem Schüler Theodorus. Theodorus hat die Aristippschen Vorstellungen nach einer Richtung hin vertieft, in anderer Beziehung scharf ausgesprochen moralskeptische Folgerungen daraus gezogen.

Theodorus hält für das höchste Ziel des Strebens nicht die Einzellust, die ja doch nur ein vorübergehender Besitz des Individuums ist und deren Erwerb nicht bloß von dem Individuum selbst abhängt, sondern die von der Einsicht abhängige Heiterkeit des Gemüts. Von Aristipp wird zwar diese Art des Lustzustandes auch geschätzt, aber Theodorus hebt diesen Lustzustand heraus aus den andern und betrachtet ihn als den eigentlichen letzten Zweck des Handelns. Die übrigen Lustzustände sind für Theodorus nur ein Mittleres zwischen Gut und Übel, ebenso wie die Unlust, wobei allerdings auch diese Lustzustände den Unlustzuständen vorgezogen werden.

Wenn Aristipp den Wert der sittlichen Handlungen in der Lust sieht, die sie unmittelbar bringen oder als entfernte Folge nach sich ziehen, so wird von Theodorus aus dieser Anschauung, nachdem er sie in der oben angegebenen Weise modifiziert hat, die radikale Folgerung gezogen, daß es nichts gebe, was nicht unter Umständen erlaubt sei. Die gewöhn-

lichen sittlichen Bestimmungen seien für den großen Haufen, den man dadurch allein im Zaume halten könne, der Weise aber brauche sich geeigneten Falls nicht zu scheuen vor Ehebruch, Diebstahl, Tempelraub,[1] „wenn die Dinge dazu da seien, daß man sie gebrauche, so seien auch schöne Weiber und Knaben dazu da, um gebraucht zu werden".[2] Auch die Freundschaft sucht Theodorus zu entwerten; der Weise bedarf ihrer nicht, er ist selbständig. Er erklärt es sodann für unvernünftig, wenn der „Treffliche" sein Leben für das Vaterland aufopfere, er würde ja dadurch den Toren Vorteil bringen.[3]

Die Anschauungen des Theodorus stellen die höchste Entwicklungsform der cyrenaischen Skepsis dar. Bei dieser Wertsetzung, bei welcher das wertsetzende Individuum auf das Interesse anderer Menschen keine Rücksicht nimmt, und die Behauptung aufgestellt wird, daß diese Art der Wertsetzung gerade der menschlichen Natur entspreche, während die Berücksichtigung der Interessen anderer wider die Natur, allein durch Herkommen und Gesetz bedingt sei, werden die Sympathiegefühle und Sympathieempfindungen übersehen.[4]

Erkennt man, daß diese dem Menschen gerade so natürlich sind als die idiopatischen Gefühlszustände, so muß das wertsetzende Individuum, wenn es eine Wertschätzung seiner Natur gemäß vollziehen will, auch die Interessen anderer

---

[1] Κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ· μηδὲν γὰρ τούτων φύσει αἰσχρὸν εἶναι τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἱρομένης, ἣ σύγκειται ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς. φανερῶς δὲ τοῖς ἐρωμένοις ἄνευ πάσης ὑφοράσεως χρήσεσθαι τὸν σοφόν. Diog. L. II, 99.

[2] Zeller, l. c. II, 1 p. 375.

[3] Diogenes L. II, 98.

[4] Übrigens hat ein anderer Anhänger Aristipps, Anniceris, diese Ergänzung vollzogen und neben die idiopathische die sympathische Lust gesetzt — das ist wohl den einseitigen Bestimmungen des Theodorus zu verdanken.

Individuen würdigen und kann also den rücksichtslosen Standpunkt des Theodorus nicht akzeptieren. Sodann ist Rücksichtnahme auf die Interessen anderer Bedingung für menschliches Zusammenwirken, dies aber ist Bedingung für die höhere intellektuelle und ästhetische Entwicklung. Die Rücksichtnahme auf Interessen anderer ist also Bedingung für höhere geistige Entwicklung des Menschen.

Aristipp und Theodorus übersehen weiter, daß es nicht allein naturgemäß ist, Lust oder freudige Stimmung zu wollen, sondern daß gerade bei den kraftvollen Betätigungen die betreffende Art der Betätigung selbst gewollt wird. Damit hört dann also die Lust und eine lustartige Stimmung auf, einzig möglicher Zweck der Handlungen zu sein.

III. Wir könnten uns nun zur Behandlung der ethischen Skepsis derjenigen Philosophen wenden, die in ihren ganzen philosophischen Entwicklungen einen skeptischen Standpunkt einnehmen, der „Skeptiker".

a) Wie Pyrrhon aus Elis, der Gründer der skeptischen Schule, auf theoretischem Gebiet die Erkennbarkeit der Beschaffenheit der Dinge leugnet und deshalb als das richtige Verhalten bezeichnet, sich des Urteils über dieselben zu enthalten (ἐποχή), so leugnet er auf sittlichem Gebiet, daß es etwas von Natur gutes gebe.[1] Die sittlichen Urteile beruhen nur auf Herkommen und Gewöhnung.[2] Von den 10 Tropen (den verschiedenen Weisen der Begründung des Zweifels), die von Diogenes Laërtes bei Besprechung des Lebens des Pyrrho aufgezählt werden, ist von Zeller und Ziegler wahrscheinlich gemacht, daß sie erst von Aenesidem stammen.[3]

[1] Ritter und Treller 367.

[2] Οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν (sc. ὁ Πύρρων) οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον. Diog. Laërt. IX, 61.

[3] Zeller, l. c. III, 1 485 ff. Ziegler, l. c. p. 186.

b) Von den Philosophen der neueren Akademie, deren Skeptizismus gemäßigter ist als der der Pyrrhoneer, muß uns besonders Karneades interessieren. Auch nach ihm läßt sich über sittliche Dinge nichts Festes ausmachen. Er hielt in Rom eine Rede über Gerechtigkeit und Recht, in der er zeigte, daß dieselben die höchsten natürlichen Prinzipien seien, bald darauf eine zweite, in der er sie als Produkte der bürgerlichen Gewohnheit charakterisierte.

Interessant sind seine Entwicklungen bezüglich der möglichen Anschauungen über das höchste Gut. Ursprünglicher Gegenstand unseres Begehrens ist uns das, was unserer Natur entspricht. Als solches kann angesprochen werden einmal die Lust, sodann die Schmerzlosigkeit und drittens das erste Naturgemäße. In jedem dieser Fälle kann man nun das höchste Gut entweder in die auf die Erreichung eines dieser Zwecke gerichtete Tätigkeit oder in die Erreichung eines dieser Zwecke selbst setzen.

Wenn sich nun auch in sittlichen Dingen keine festen Bestimmungen machen lassen, so doch wenigstens, wie auch auf theoretischem Gebiet, wahrscheinliche.[1] Als solche wahrscheinliche Auffassung hat er wohl die angesehen, die Tugend bestehe in der auf Erlangung des Naturgemäßen gerichteten Tätigkeit.[2]

c) Der Standpunkt der schärferen Skepsis des Pyrrho wird weiter ausgebaut von Aenesidem. Das höchste Gut ist weder zu finden in der Glückseligkeit, noch in der Lust, noch in der Einsicht. Es gibt kein letztes Ziel unsers Strebens.

---

[1] Ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρόσ τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν, δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τήν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην.

[2] Zeller, l. c. III, 1 521 c. Ziegler, Ethik der Griechen und Römer p. 186.

Seine skeptische Stellungnahme kommt zum näheren Ausdruck in den 10 Tropen. Der erste lautet: die Wahrnehmungen sind unsicher, weil sich derselbe Gegenstand verschiedenen Lebewesen in verschiedener Weise darbietet. Deshalb ist auch das Verhalten in bezug auf Lust und Schmerz different.[1] Im zweiten Tropus wird gesagt, die körperlichen und geistigen Verschiedenheiten der Menschen bedingen verschiedene Wahrnehmungen und verschiedene Gefühlszustände.[2] Nach dem dritten stimmen nicht einmal die Auffassungen des einzelnen Menschen von den Dingen mit sich überein, die verschiedenen Sinne sagen Verschiedenes. Nach dem vierten wirken die verschiedenen körperlichen und geistigen Verhaltungsweisen, Wachen und Schlafen, die verschiedenen Lebensalter, Nüchternsein und Trunkensein, Sichbetrüben und Sichfreuen, Gesundsein und Kranksein auf unsere Auffassung ein.[3] Diese ersten 4 Tropen betonen die Beschaffenheit des Subjekts, die übrigen 6 die Beschaffenheit des Objekts. Von letzteren interessiert uns der 5. des Diogenes am meisten, welcher dem 10. des Sextus entspricht. Die 10. Weise bezieht sich auf die Verschiedenheit der sittlichen Vorstellungsweisen, der Sitten, der Gesetze, der mythischen Vorstellungen und der philosophischen Anschauungen.[4]

Aenesidem macht also gegen die Gültigkeit der moralischen Vorstellungsweisen vor allem dreierlei geltend: einmal die körperliche und geistige Verschiedenheit der Menschen untereinander und desselben Menschen zu verschiedenen Zeiten bedingen Verschiedenheiten der Auffassungen und Gefühlszustände, so daß also die Bedingungen nicht realisiert sind, von denen die Entstehung übereinstimmender moralischer

[1] Diog. L. IX, 79. Sext. Emp. P. I, 40ff.
[2] Diog. B. IX, 80.
[3] Sextus E. P. I, 100ff. Diog. L. IX, 82.
[4] Diogenes L. IX, 83 und Sextus E., l. c. I, 145ff.

Anschauungen abhängt; sodann die tatsächliche Differenz der Urteile der verschiedenen einzelnen Individuen in moralischer Beziehung und zuletzt die Differenz der moralischen Vorstellungsweisen bei den verschiedenen Völkern.

Die Differenz der Auffassungen und Gefühlszustände ist ja nicht zu leugnen, aber dieselbe geht doch nicht so weit, daß überhaupt keine Übereinstimmung in der Auffassung der Dinge und der emotionellen Stellungnahme bei verschiedenen Menschen und demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten stattfände.

Was nun die weitere zweite Behauptung betrifft, so wird auch von Aenesidem die Differenz in den sittlichen Vorstellungsweisen der Menschen bei weitem überschätzt. Der tatsächlich bestehenden Differenz in dieser Beziehung gegenüber ist aber auf die Übereinstimmung in den elementaren Bedingungen hinzuweisen, von denen die sittliche Wertschätzung abhängig ist: auf die Freude an kraftvoller Betätigung beim körperlich und geistig gesunden Menschen, auf die Fähigkeit zur Entwicklung von Sympathiegefühlen und von Sympathieempfindungen, auf die Bevorzugung höherer geistiger Betätigung im Vergleich mit niederer bei den mit geistigen Fähigkeiten ausgestatteten Individuen und ähnliches. Dieser Hinweis dürfte hier genügen; in der systematischen Behandlung gehen wir auf diesen Punkt näher ein. Es ließe sich dann zeigen, daß durch Wirkung dieser Faktoren unter Bedingungen, welche für die Entwicklung des Individuums, besonders die höhere geistige in intellektueller und ästhetischer Beziehung, günstig sind, sich die moralische Wertschätzung mit Notwendigkeit ergibt.

Was sodann die Differenz in den moralischen Vorstellungsweisen der verschiedenen Völker anlangt, so ist darauf hinzuweisen, daß auch bei gehöriger Entwicklung derjenigen Faktoren, von denen die sittliche Wertschätzung abhängt,

sich unter differenten Lebensbedingungen differente sittliche Einzelforderungen ergeben. Sodann ist zu beachten, daß die höheren Formen des Gemeinschaftslebens günstigere Bedingungen zur Entwicklung der sittlichen Wertschätzung darbieten als die niederen. Und zuletzt ist nicht zu übersehen, daß es auch in der Völkerentwicklung Degenerationsformen gibt: wir wollen die Anwendung dieses Begriffes natürlich nicht von vornherein pro domo gestalten, ich meine damit Erscheinungsformen, welche nicht nur der Entwicklung, sondern auch der Behauptung der Lebensbetätigung, besonders der höhern geistigen in intellektuell-theoretischer, intellektuell-praktischer und ästhetischer Beziehung und der sich auf die Förderung dieser Lebensbetätigungen beziehenden sittlichen Lebensbetätigung hinderlich sind.

d) Von den jüngeren Skeptikern hat sich Sextus Empiricus Verdienste vor allem als gelehrter Sammler erworben.

Er entwickelt: „Das Feuer, da es seiner Natur nach wärmt, erscheint allen wärmend und der Schnee, da er seiner Natur nach kältet, erscheint allen kältend, wie überhaupt alles, was seiner Natur nach einen Sinneseindruck erzeugt, auch alle in gleicher Weise affiziert, die normal beschaffen sind. Es läßt sich aber zeigen, daß nichts von dem, was man als Güter bezeichnet, auf alle in gleicher Weise wirkt; es gibt also von Natur nichts gutes. Daß aber nichts von dem, was man als Güter bezeichnet, auf alle in gleicher Weise wirkt, ergibt sich aus folgender Überlegung: Um von den Ungebildeten nicht zu reden, von denen die einen das Wohlbefinden des Körpers für ein Gut halten, andere das Beischlafen, andere das Sattessen, andere Weintrunkenheit, andere das Würfelhandhaben, andere größeren Besitz, andere einiges noch schlechtere als dieses: selbst unter den Philosophen meinen einige, es gebe drei Arten Güter . . . . . . Etliche hätschelten die Lust als ein Gut, einige aber meinen, sie sei geradezu ein Schlechtes,

so daß sogar einer von denen aus der Philosophie ausrief: Rasen möchte ich lieber, als mich freuen! Wenn nun aber das der Natur nach Bewegende alle in gleicher Weise bewegt, bei den sogenannten Gütern aber wir nicht alle in gleicher Weise bewegt werden,[1] so ist nichts von Natur ein Gut."[2]

Ein weiteres Argument, von dem Sextus berichtet, geht dahin, daß weder das Streben als solches, noch der Gegenstand des Strebens ein Gut ist. Zunächst ist das Streben als solches nicht ein Gut. Denn es hat ein Ziel außer sich; wäre es ein Gut, so würden wir im Streben selbst beharren und uns nicht beeilen, das Erstrebte zu erreichen. „Das Streben nun ist nach seinem eignen Begriff kein Gut: denn sonst beeilten wir uns wohl nicht, jenes zu erreichen, wonach wir streben, um nicht herauszugeraten aus dem (Zustande), es noch zu erstreben, wie wir z. B., wenn es ein Gut wäre, nach einem Trunke sich zu bemühen, uns wohl nicht beeilten, einen Trunk zu erreichen; denn sobald wir diesen genießen, befreien wir uns von dem Bemühen darnach. Und von dem Hungern (gilt es) ebenso, und von dem Lieben und andern Dingen. Folglich ist nicht das Streben um seiner selbst willen erstrebenswert, wenn es nicht gar noch beunruhigend (ist); beeilt sich ja auch der Hungernde, Nahrung zu erlangen, damit er von der Beunruhigung des Hungerns befreit werde, und der Liebende ebenso und der Durstende."[3]

Aber auch der Gegenstand des Strebens ist nicht ein Gut. Der Gegenstand des Strebens ist entweder außer uns

---

[1] Εἰ τοίνυν τὰ μὲν φύσει κινοῦντα πάντας ὁμοίως κινεῖ, ἐπὶ δὲ τοῖς λεγομένοις ἀγαθοῖς οὐ πάντες ὁμοίως κινούμεθα· οὐδέν ἐστι φύσει ἀγαθόν.

[2] Sextus Empir. Pyrrh. Hyp. III, 186 (Pappenheim) cfr. c. S. E. adv. Math. XI, 42 ff. u. 73 ff.

[3] Sextus Empir., Pyrrh. Hyp. III, 183 (Pappenheim).

oder in uns. Ist der Gegenstand des Strebens ein außer uns Seiendes, so ist er für uns nur schätzbar, sofern er auf uns wirkt, einen Zustand, eine Stimmung in uns erzeugt. Ist aber der Gegenstand des Strebens in uns, so ist er entweder im Körper oder in der Seele. Ist er im Körper, so wird er geschätzt nur sofern er einen Zustand der Seele erzeugt. Was aber zuletzt diesen Zustand der Seele selbst als Gegenstand des Strebens angeht, so wird dazu von den Lehrphilosophen bemerkt: „Die Seele ist vielleicht gar nicht vorhanden; wenn sie aber vorhanden ist, so wird sie nach dem, was sie sagen, nicht aufgefaßt" . . .

Ein weiteres Argument der Skeptiker lautet nach Sextus Empiricus: Das menschliche Wollen wird von vier Faktoren nach verschiedenen Richtungen gezogen. Man kann also keine einheitlichen Normen für das Handeln aufstellen, d. h. es gibt nichts, was von Natur gut oder böse ist. Das Leben wird einmal bestimmt durch Anleitung der Natur, zweitens durch den Zwang der Leidenschaften, drittens durch überlieferte Sitten und Gesetze und viertens durch die Ausbildung in Künsten und Fertigkeiten.[1]

Das Ergebnis dieser Argumente ist, daß nichts von Natur gut und böse ist.

Sextus Empiricus fährt fort: wäre das aber der Fall, dann würde das Wissen um das Gute uns keine Glückseligkeit verleihen, sondern Streben und Unruhe.[2] —

Das hier an erste Stelle gesetzte Argument, welches Sextus Empiricus uns mitteilt, stellt nur eine weitere Ausführung von Gedankengängen dar, die wir schon früher be-

---

[1] Ἐλέγομεν . . . ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, ὅτι ὁ βίος ὁ κοινός, ᾧ καὶ ὁ Σκεπτικὸς χρῆται, τετραμερής ἐστιν· τὸ μέν τι ἔχων ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν. Sext. Empir., Pyrrh. Hyp. I, 237.

[2] Sextus Empir., Pyrrh. Hyp. III, 237.

sprachen. Fassen wir nun das zweite Argument näher ins Auge. Zunächst wird behauptet, daß das Streben selbst kein Gut sei, sonst würden wir in dem Streben beharren. Tatsächlich beeilten wir uns aber, die Unlust des Strebens los zu werden. Hier ist zunächst eine falsche Vorstellung über die Wirkung der Unlust im Streben entwickelt. Die Unlust, die im Streben steckt, soll das Individuum veranlassen, sich zu beeilen, die Unlust los zu werden. Das ist natürlich eine ganz reflexionspsychologische Auffassung des Tatbestandes. Wir haben früher schon gesehen, Unlust kann den motorischen Effekt einer Willenshandlung bestimmen, ohne daß der Wunsch zwischen die Unlust und den motorischen Effekt tritt, die Unlust los zu werden! Dieser Auffassung begegnet man übrigens häufig. Sodann hat der Skeptiker die Lust, die im Streben enthalten ist, übersehen, das sich an die Vorstellung des Erstrebten anschließende Lustgefühl.

Weiter ist hervorzuheben: wenn behauptet wird, das Streben ist kein Gut, sonst würden wir in dem Streben beharren, so ist damit ein Streben als möglich gesetzt, in welchem nicht das Realisieren des Erstrebten gewollt wird. Es ist merkwürdig, daß ein Skeptiker so etwas für möglich hält!

Bezüglich des Gegenstandes des Strebens soll der Beweis, daß auch er kein Gut sei, mit dem Hinweis darauf erbracht sein, daß die Seele, deren Zustände doch in letzter Linie allein ein Gut sein können, vielleicht gar nicht existiere oder nicht aufgefaßt werde. Hier tritt uns deutlich die Verwechslung der Seele als transzendenter Träger der psychischen Akte mit den seelischen Vorgängen des empirischen Ichs entgegen.

Was das letzte Argument bezüglich der vier Faktoren anlangt, die das menschliche Wollen nach verschiedenen Richtungen ziehen, so ist das eigentlich kein ausgewachsenes

Argument, weil es nicht als unmöglich zu erweisen sucht, daß diese differenten vier Faktoren unter gewissen Bedingungen nach derselben Richtung wirkten. —

Die Kritik der antiken Moralskepsis ist für die Rechtfertigung der Forderung sittlichen Lebens von Wichtigkeit nicht nur deshalb, weil sich dabei zeigt, daß die gesamten Einwände, welche von den Alten gegen die Moral erhoben sind, nicht zu Recht bestehen, sondern auch weiter dadurch, daß uns durch die antike Skepsis, natürlich ohne daß sie es will, ein Weg gezeigt wird, der uns möglicherweise zur Rechtfertigung der Forderung sittlichen Lebens führt: eins der Hauptargumente der antiken Skeptiker lautet: die moralischen Wertschätzungen beruhen auf Satzungen, die wider die Natur streiten. Voraussetzung bei diesem skeptischen Einwand ist also der Gedanke, die Vorschriften für das Handeln, welche mit der menschlichen Natur übereinstimmen, sind anzuerkennen, sind gültig! Diesem Gedanken werden wir später in unserer positiven Entwicklung weiter nachzugehen haben.

B. Kritik der neueren Moralskeptiker.

Bei neueren Moralskeptikern findet man häufig Gedanken der antiken Moralskepsis wieder auftreten. Einige von ihnen gehen überhaupt nicht über die Gedanken der antiken Moralskepsis hinaus, so z. B. Montaigne. Ich will mich darauf beschränken, aus der neueren Moralskepsis einige originelle Erscheinungen herauszugreifen: Mandeville, Stirner und Nietzsche.

A') Die moralskeptischen Anschauungen von Mandeville entwickeln sich z. T. in Opposition zu den ethischen Entwicklungen von Shaftesbury, welcher die menschliche Natur sehr optimistisch betrachtet hatte. Nach Mandeville wird der Mensch nur durch egoistische Triebe bestimmt, und die Eigenschaften, welche den Namen von Tugenden tragen, sind,

wenn sie allgemein werden, der Entwicklung der Kultur nachteilig. Eine Entwicklung der Kultur haben wir im ganzen Eigenschaften zu verdanken, die wir gewöhnlich Laster nennen; durch sie ist nämlich eine Vermehrung der Bedürfnisse bedingt, welche eine wesentliche Bedingung der Entwicklung der Kultur darstellt. Diese Behauptung über Beziehung der Sittlichkeit zur Kulturentwicklung findet einen interessanten Ausdruck in Mandevilles Bienenfabel (vom Jahre 1706). Der Inhalt derselben ist folgender:

Ein zahlreicher Bienenschwarm hauste in einem geräumigen Korbe. Sie verkehrten untereinander ganz wie Menschen, hatten Handel und Industrie, Kunst und Wissenschaft. Raffinierter Luxus, Eitelkeit, Ehrgeiz und Genußsucht bedingten eine rastlose Tätigkeit, die dem Ganzen zunutze kam. Eine wesentliche Rolle spielten in diesem Gemeinwesen Leute folgender Art: „Gauner, Schmarotzer, Kuppler, Spieler, Taschendiebe, Falschmünzer, Quacksalber, Wahrsager und alle diejenigen, welche, das Licht hassend, durch geheime Ränke die Arbeit ihrer zur Täuschung unfähigen, unachtsamen Nachbarn zu ihrem Vorteil wandten, diese Leute nannte man Schurken; aber abgesehen von diesem Namen waren dieselben auch die angesehenen Gewerbetreibenden: alle Gewerbe und Stellen kannten Betrug, kein Beruf war ohne Verderbnis."

Die Rechtsgelehrten hetzten nur die Leute gegeneinander, um von den Parteien Vorteil zu ziehen. Die Ärzte kümmerten sich wenig um die Gesundheit ihrer Patienten: „sie waren nur darauf bedacht, die Gunst der Apotheker, Hebammen, Priester und aller derjenigen zu erwerben, welche von den Geburten und Todesfällen ihren Unterhalt haben".[1] Nicht besser stand es mit den Priestern, Kriegern, mit den Richtern und Ministern. Die Minister betrogen die Könige. Manche von ihnen ver-

[1] Mandeville, La fable des abeilles p. 6.

traten zwar die Interessen der Krone, wo ihre eigenen Interessen nicht ins Spiel kamen, plünderten aber ungestraft den Schatz, den sie zu bereichern strebten.

„Jeder Stand hatte so seine Fehler. Aber trotzdem blühte und gedieh das Volk dabei, . . . die Laster der einzelnen vermehrten den Wohlstand der Gesamtheit . . . die Harmonie in einem Konzert resultiert aus einer Verbindung von Tönen, die sich gerade entgegengesetzt sind . . . die Mäßigkeit und Nüchternheit der einen erleichterte die Ausschweifung und Liederlichkeit der andern . . . der Luxus ernährte Tausende von Armen . . . Neid und Eigenliebe ließen Kunst und Handel blühen."

Plötzlich wandte sich das Geschick. Ein Mensch, der, sich durch Betrug seines Herrn ungeheure Reichtümer verschafft hatte, wagte es, mit aller Kraft auszurufen: „Das Land geht unrettbar dem Verderben entgegen wegen seiner Schlechtigkeit." Alle Schurken stimmten in das Geschrei ein: „Gute Götter! gebt uns doch Rechtschaffenheit!"

Jupiter ärgerte sich hierüber und strafte sie durch Gewährung ihrer Bitte. Mit einem Schlage bemächtigte sich Ehrenhaftigkeit aller Herzen. Die Folge davon war, daß die Gerichtssäle verödeten, die Ärzte beschäftigungslos wurden, Handel und Gewerbe, Kunst und Wissenschaft zurückgingen. Tausende von Bienen gingen vor Entbehrung zugrunde. Dem überlebenden Rest „bleibt nichts vom alten Glück als Zufriedenheit und Tugend".

In einer noch beigefügten Nutzanwendung heißt es zum Schluß: „Die Tugend allein kann unmöglich ein Volk berühmt und glorreich machen. Wenn es ein goldenes Zeitalter der Unschuld wiedererleben will, muß es darauf gefaßt sein, wieder von wilden Eicheln zu leben wie unsere ehrbaren Urväter." —

Was die Frage der Entstehung dessen, was man Tugend

nennt, betrifft, so ist nach Mandeville die Haupttriebfeder der sittlichen Naturen: vernunftgemäßer Ehrgeiz, gut zu sein. — Die Sympathie wird auf Selbstliebe zurückgeführt: „Es ist kein Verdienst, ein unschuldiges Kind zu retten, das im Begriff steht, ins Feuer zu fallen: die Handlung ist weder gut noch schlecht; und welchen Vorteil immer das Kind davon ziehe — wir sind nur uns selbst verbunden; denn das Kind fallen sehen, ohne Anstrengung gemacht zu haben, den Fall zu hindern, würde eine Pein verursachen, welche unser Selbsterhaltungstrieb zu meiden gebietet.“[1]

Zur kritischen Würdigung dieser Entwicklungen Mandevilles haben wir folgendes zu sagen:

1. Ein Staat, in dem Ärzte, Richter, Minister und alle andern Beamten nur ihren eigenen Interessen dienen und für Geld feil sind, ist selbst bei Vielgeschäftigkeit in Handel und Industrie kein lebenskräftiges Gebilde, nur von Mandeville als solches hingestellt. Die Geschichte gibt hier aber Mandeville nicht Recht.

2. Die „Ehrenhaftigkeit“ der Bürger bedingt nicht eine Beeinträchtigung der kraftvollen Betätigung auf den verschiedenen Lebensgebieten. Eine gesunde Moral fordert im Gegenteil möglichste Förderung kraftvoller Lebensbetätigung, besonders höherer geistiger. Mandeville hat eine weltfremde, quietistische Moral als die Moral angesprochen. Dazu haben ihn wohl einseitige Richtungen seiner Zeit (Puritaner) verleitet.

3. Den Behauptungen liegt ein Kern von Wahrheit zugrunde in der Tatsache, daß das wohlverstandene Eigeninteresse den Menschen beim gesellschaftlichen Zusammenleben dazu führt, Zwecke zu befördern, welche der Gemeinschaft zum Wohl gereichen, und daß bei einer großen Anzahl

[1] Zitat von Kreibing, Gesch. u. Kr. d. eth. Skept. p. 91.

von Menschen dies fast die einzige Form ist, in der sie allgemeinen Interessen dienen.

4. Gegen seine Rechenschaftsablegung über die Entstehung des „Sittlichen" haben wir dann noch zweierlei geltend zu machen: Vernunftgemäßer Ehrgeiz, gut zu sein, soll die Haupttriebfeder der höheren Naturen darstellen. Tatsächlich ist die Sache so, daß der höher stehende Mensch durch Motive getrieben wird, die nicht auf das Urteil anderer Menschen über ihn Rücksicht nehmen. Vielleicht ist Mandeville durch die Lockeschen Anschauungen über Ethik zu dieser Vorstellung verleitet worden.

Was zuletzt die versuchte Reduktion des Sympathiegefühls auf Selbstliebe betrifft, so ist dagegen einfach zu sagen, daß wir es in seiner Deutung der aus Sympathie hervorgehenden Handlungen mit einem reflexionspsychologischen Mißgriff zu tun haben. Im übrigen verweisen wir in diesem Punkt auf die Kritik, welche Hume an Mandeville übt.

B') Originelle moralskeptische Gedanken hat Max Stirner (Pseudonym für Caspar Schmidt) in seinem Buch „Der Einzige und sein Eigentum", Leipzig 1845, entwickelt. (Die Historiker der Philosophie klagen über die unsystematische Darstellung dieses Buchs. Ich habe mich bemüht, die Gedanken Stirners etwas systematisch zu gruppieren, ohne ihnen Zwang anzutun.) Stirners Betrachtungen knüpfen an die religiös-ethischen Untersuchungen von Ludwig Feuerbach, an die Vernunftkritik Bruno Bauers und an die allgemeinen Anschauungen des doktrinären Liberalismus der dreißiger und vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts an. Die Denkweise Stirners ist ihrer Methode nach von Hegel stark beeinflußt, zu dem er übrigens in jeder Beziehung im schärfsten Gegensatz zu stehen glaubt. Nachdem Feuerbachs Untersuchungen zu dem Resultat geführt haben: „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen" und Bruno Bauer die Behauptung

aufgestellt hat: der Mensch ist nun erst gefunden, fordert Stirner dazu auf: „Sehen wir uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an".

1. Das Kind steht einem Wirrwarr gegenüber, in welchem es sich herauszufinden und sich zu gewinnen sucht. Es sucht hinter die Dinge zu kommen, hinter die Gewalten, die sich ihm darstellen in den Dingen und Menschen. Es lauscht den Menschen ihre Schwächen ab (Kinder lauern nach Stirner auf die Schwächen der Eltern, wie die Eltern auf die der Kinder[1]). Es sucht hinter das Verhüllte, Entzogene zu kommen. Dabei findet es seinen Trotz, seinen Mut, seine Klugheit, kurz seinen Geist. Geist ist also die erste Selbstfindung. So entwächst es der Welt, wird Geist.

Der Jüngling sucht nicht mehr der Dinge habhaft zu werden, sondern der Gedanken, die in den Dingen verborgen liegen. Der Jüngling richtet sich nicht mehr nach den Befehlen der Eltern, sondern nach seinen Gedanken, nach seinem Gewissen. Er begeistert sich für Wahrheit, Freiheit, Menschentum, er will vollkommen Geist werden, Ideale realisieren. Dabei verliert er sich selbst, sein Ich an die Ideale. Er beugt sich vor diesen Idealen, die nicht sein Ich sind, also vor einem jenseitigen Geiste, d. h. vor einem Gotte! —

Der Mann sucht nicht mehr Ideale in der Welt zu realisieren, sondern er nimmt die Welt, wie sie ist. An die Stelle der Ideale sind bei ihm seine Interessen getreten. Der Mann sucht nicht etwa nur Befriedigung des Geistes, sondern er hat sich „leibhaftig liebgewonnen, er sucht Befriedigung des ganzen Kerls".[2] „Knaben hatten nur ungeistige, d. h. gedankenlose und ideenlose, Jünglinge nur geistige Interessen; der Mann hat leibhaftige, persönliche, egoistische

[1] Max Stirner, Der Einzige u. sein Eigentum. Ausg. v. Reclam p. 17.
[2] Stirner, l. c. p. 21.

Interessen."[1] Der Jüngling verlor sich an seine Gedanken, die Ideale; der Mann findet sich hinter den Gedanken, den Idealen, als ihr Schöpfer und Eigner: er nimmt die Gedanken, die den Jüngling beherrschen, in sich zurück, erkennt sich als ihren Schöpfer, als den, dem sie eigen sind. Das Kind war realistisch, der Jüngling idealistisch, der Mann ist egoistisch. „Egoistisch ist es, keiner Sache einen eigenen oder absoluten Wert beizulegen, sondern ihren Wert in mir zu suchen."[2]

Der sittliche Mensch bleibt auf dem Standpunkt des Jünglings stehen, Stirner vindiziert für sich den Standpunkt des Mannes.

2. Der Mensch, der auf dem Standpunkt des Jünglings stehen bleibt, glaubt die Wahrheit zu erfassen. Sie gilt ihm als heilig. Das Heilige ist dem Menschen ein fremdes. In allem Heiligen liegt etwas „Unheimliches".[3] „Für kleine Kinder, wie für Tiere, existiert nichts Heiliges, weil man, um dieser Vorstellung Raum zu geben, schon so weit zu Verstand gekommen sein muß, daß man Unterschiede wie ‚gut, böse, berechtigt und unberechtigt' etc. machen kann; nur bei solchem Grade der Reflexion oder Verständigkeit — dem eigentlichen Standpunkt der Religion — kann an die Stelle der natürlichen Furcht die unnatürliche (d. h. erst durch Denken hervorgebrachte) Ehrfurcht treten, die heilige Scheu." „Es gehört dazu, daß man etwas außer sich für mächtiger, größer, berechtigter, besser etc. hält, d. h. daß man die Macht eines Fremden anerkennt, also nicht bloß fühlt, sondern ausdrücklich anerkennt, d. h. einräumt, weicht, sich gefangen gibt, sich binden läßt."[4] Ein solches Heiliges ist dem moralischen

[1] Stirner, l. c. p. 22.
[2] Stirner, l. c. p. 198.
[3] Stirner, l. c. p. 49.
[4] Stirner, l. c. p. 88.

Atheisten „der Mensch", der Mensch seinem Begriffe nach. Dieser ist dem moralischen Atheisten das höchste Wesen. Stirner sagt: dieses höchste Wesen ist ein Spuk.

Man scheidet das Wesen vom Schein. Das Wesen des menschlichen Gemüts z. B. ist die Liebe, das Wesen des menschlichen Willens das Gute, das Wesen des menschlichen Denkens das Wahre. „Was zuerst für Existenz galt, wie Welt u. dergl., das erscheint jetzt als bloßer Schein, und das wahrhaft Existierende ist vielmehr das Wesen, dessen Reich sich füllt mit Göttern, Geistern, Dämonen, d. h. mit guten oder bösen Wesen. Nur diese verkehrte Welt, die Welt der Wesen, existiert jetzt wahrhaft."[1] Ein Begriff wird behandelt, als ob er für sich existierte „und nicht vielmehr der Begriff wäre, welchen man sich von der Sache macht".[2] Das Wesen des Menschen ist „der Mensch", „der Mensch an sich" der wahre Mensch, der in dem Menschen „umgeht". Dieses Gespenst ist dem Christentum zu verdanken. Den Alten fehlten allerdings auch nicht solche Gespenster. Ein solches Gespenst der Alten ist der Volksgeist. „Wie du uns durch ‚den Menschen', der in dir spukt, geheiligt bist, so war man zu jeder Zeit durch irgend ein höheres Wesen, wie Volk, Familie u. dergl., geheiligt. Nur um eines höheren Wesens willen ist man von jeher geehrt, nur als ein Gespenst für eine geheiligte, d. h. geschützte und anerkannte Person betrachtet worden." Das höhere Wesen, der Geist, soll uns in allem erscheinen.[3]

Der Spuk, welcher über den Menschen Gewalt gewinnt, wird zum Sparren. „Mensch, es spukt in deinem Kopfe; du hast einen Sparren zu viel! Du bildest dir große Dinge

---

[1] Stirner, l. c. p. 52.
[2] Stirner, l. c. p. 115.
[3] Stirner, l. c. p. 54.

ein und malst dir eine ganze Götterwelt aus, die für dich da sei, ein Geisterreich, zu welchem du berufen seist, ein Ideal, das dir winkt, du hast eine fixe Idee!" „Die am Höheren hängenden Menschen sind veritable Narren", „Narren im Tollhause". Unter einer fixen Idee versteht Stirner eine Idee, die „den Menschen sich unterworfen hat". Solch fixe Ideen sind: Glaubenswahrheiten, die Majestät des Volkes, die Sittlichkeit u. dergl. „Ob ein armer Narr des Tollhauses von dem Wahn besessen ist, er sei Gott der Vater, Kaiser von Japan, der heilige Geist etc. oder ein behaglicher Bürger sich einbildet, es sei seine Bestimmung, ein guter Christ, ein gläubiger Protestant, ein loyaler Bürger, ein tugendhafter Mensch etc. zu sein — das ist beides ein und dieselbe ‚fixe Idee'. Wer es nie versucht hat ..... kein tugendhafter Mensch zu sein, der ist in der .... Tugendhaftigkeit gefangen und befangen."[1] Anstatt vom Sparren kann man auch von Besessenheit, Enthusiasmus, Religion sprechen. Interessen für Geistiges machen enthusiastisch, fanatisch; das gilt allgemein. Wer für eine große Idee, eine gute Sache, eine Lehre, ein System, einen erhabenen Beruf lebt, der darf kein weltliches Gelüst, kein selbstsüchtiges Interesse in sich aufkommen lassen. Hier haben wir den Begriff des „Pfaffentums".[2] Man glaubt sich zu etwas „berufen", hält sich „gebunden", ein Ideal zu realisieren. Jeder Enthusiasmus ist Religion,[3] Gebundenheit an etwas Geistiges. Bei der Sittlichkeit tritt ganz deutlich hervor, daß es sich da um ein höchstes Wesen, wie bei der Religion, handelt. Das höchste Wesen ist das eine Mal ein menschliches, das andere Mal ein übermenschliches, in beiden Fällen ein „übermeiniges". Es ist nur ein Herrenwechsel eingetreten: homo

[1] Stirner, l. c. p. 56.
[2] Stirner, l. c. p. 92.
[3] Stirner, l. c. p. 61.

homini Deus est. Gegen Feuerbach wird geltend gemacht: „Wie dürfte er hoffen, die Menschen von Gott abzuwenden, wenn er ihnen das Göttliche ließ?“[1] Er hat dadurch Gott mit einer unvertilgbaren Immanenz beschenkt.[2] Ist es mit der sittlichen Liebe anders als mit der Liebe zu Gott? Liebt sie den Menschen, diesen Menschen um dieses Menschen willen, oder um der Sittlichkeit willen, um des Menschen willen, also — denn homo homini Deus — um Gottes willen?[3] Die neuere Philosophie hat keine Freiheit gebracht: „Schlug man auch Gott und dem Teufel in ihrer vormaligen krassen Wirklichkeit ein Schnippchen, so widmete man um so größere Aufmerksamkeit ihren Begriffen, den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben.“ „Man hatte nichts anderes getan, als daß man die Dinge in Vorstellungen von den Dingen, in Gedanken und Begriffe verwandelte und die Abhängigkeit um so inniger und unauflöslicher wurde.“[4] So wird der der elterlichen Zucht entwachsene sittliche Mensch vielleicht manchen Wünschen der Eltern nicht entsprechen, aber er wird um so fester gebunden von der „Vorstellung“, die er sich von der Pietätspflicht gebildet hat.

Wenn jemand Ideale realisieren will, so operiert er also mit einem Spuk. Die „geistlichen Menschen“ wollen Menschlichkeit in sich realisieren. Dahin gehören die Vorsätze, edel, liebevoll zu sein. Das ist ein Spuk.[5] Indem jemand diesen Spuk über sich Macht gewinnen läßt, beraubt er sich der Freiheit. Die Ideen gewinnen Macht über ihn und er verfällt damit einem „bornierten Egoismus“. Das sittliche Handeln hört nicht auf, egoistisches Handeln zu sein. Wo

---

[1] Stirner, l. c. p. 72.
[2] Stirner, l. c. p. 61.
[3] Stirner, l. c. p. 73.
[4] Stirner, l. c. p. 105.
[5] Stirner, l. c. p. 90.

jemand uneigennützig zu handeln wähnt, liegt entweder Heuchelei oder Selbstbetrug vor. Ob O'Connell Geldgewinn oder Volksbefreiung in letzter Linie erstrebt haben mag, in jedem Falle strebte er seinem Zwecke zu: „Eigennutz hier wie da, nur daß sein nationaler Eigennutz auch andern zugute käme, mithin gemeinnützig wäre".[1] Egoistisch ist also auch das sittliche Handeln. Es liegt dazu aber ein „einseitiger", „bornierter" Egoismus bei ihm vor. „Hier stehe ich, ich kann nicht anders", das ist der Kernspruch aller Besessenen.

Wenn jemand Ideale realisieren will, so handelt es sich aber auch um ein zweckloses Beginnen. Denn Ideale kann man nicht realisieren (!). Was sich realisieren läßt, das wird nach Stirner auch ohne ein Sich-binden an Ideale realisiert. „Weil ihr die Idee der Menschheit entdeckt habt, folgt daraus, daß jeder Jude sich bekehren könne? Wenn er es kann, so unterläßt er's nicht und unterläßt er's, so kann er's nicht. Was geht ihn eine Zumutung an, was der Beruf Mensch zu sein, den ihr an ihn ergehen laßt?"[2]

Sodann wirft Stirner den „Humanen" vor, es solle nichts Geltung haben, was einer Besonderes hat. —

Ich kann hier nicht auf Besprechung der verschiedenen Arten von Besessenheit eingehen, ich will aber ein für die Stirnersche Betrachtungsweise charakteristisches Urteil über ein Opfer der Selbstverleugnung wiedergeben: „Wohin könnte man blicken, ohne Opfern der Selbstverleugnung zu begegnen? Da sitzt mir gegenüber ein Mädchen, das vielleicht schon seit zehn Jahren seiner Seele blutige Opfer bringt. Über der üppigen Gestalt neigt sich ein todmüdes Haupt, und bleiche Wangen verraten die langsame Verblutung ihrer

---

[1] Stirner, l. c. p. 74 ff.
[2] Stirner, l. c. p. 151.

Jugend. Armes Kind, wie oft mögen die Leidenschaften an dein Herz geschlagen, und die reichen Jugendkräfte ihr Recht gefordert haben! Wenn dein Haupt sich in die weichen Kissen wühlte, wie zuckte die erwachende Natur durch deine Glieder, spannte das Blut deine Adern, und gossen feurige Phantasien den Glanz der Wollust in deine Augen. Da erschien das Gespenst deiner Seele und ihrer Seligkeit. Du erschrakst, deine Hände falteten sich, dein gequältes Auge richtete den Blick nach oben, du — betetest. Die Stürme der Natur verstummten, Meeresstille glitt hin über den Ozean deiner Begierden. Langsam senkten sich die matten Augenlider über das unter ihnen erloschene Leben, aus den strotzenden Gliedern schlich unvermerkt die Spannung, in dem Herzen versiegten die lärmenden Wogen, die gefalteten Hände selbst lasteten entkräftet auf dem widerstandslosen Busen, ein leises letztes Ach stöhnte noch nach, und — die Seele war ruhig. Du entschliefst, um am Morgen zu neuem Kampf zu erwachen und zu neuem — Gebete. Jetzt kühlt die Gewohnheit der Entsagung die Hitze deines Verlangens und die Rosen deiner Jugend erblassen in der — Bleichsucht deiner Seligkeit. Die Seele ist gerettet, der Leib mag verderben! O Lais, o Ninon, wie tatet ihr wohl, diese bleiche Tugend zu verschmähen. Eine freie Grisette gegen tausend in der Tugend grau gewordene Jungfern!"[1]

3. Stirner fordert Befreiung von den Idealen, sie mögen heißen, wie sie wollen, „Auflösung des Geistes": wir sollen zwar Geist haben, aber der Geist soll uns nicht haben. Der Mensch soll die Ideen auffassen als das, was sie sind, seine Geschöpfe und damit „Eigner des Geistes"[2] werden, geistlos, gottlos. „Fast zweitausend Jahre arbeiten wir daran, den

[1] Stirner, l. c. p. 76.
[2] Stirner, l. c. p. 113.

heiligen Geist uns zu unterwerfen, und manches Stück Heiligkeit haben wir allgemach losgerissen und unter die Füße getreten; aber der riesige Gegner erhebt sich immer von neuem unter veränderter Gestalt und Namen. Der Geist ist noch nicht entgöttert, entweiht, entheiligt. Zwar flattert er längst nicht mehr als eine Taube über unsern Häuptern, zwar beglückt er nicht allein mehr seine Heiligen, sondern läßt sich auch von den Laien fangen etc., aber als Geist der Menschheit, als Menschengeist, d. h. Geist des Menschen bleibt er mir, dir immer noch ein fremder Geist, noch fern davon, unser unumschränktes Eigentum zu werden." Was muß nun geschehen? „Wenn ich ihn zu einem Spuk und seine Gewalt über mich zu einem Sparren herabgesetzt habe, dann ist er für entweiht, entheiligt, entgöttert anzusehen, und dann gebrauche ich ihn, wie man die Natur unbedenklich nach Gefallen gebraucht." Dann ist der Mensch Eigner des Geistes.

Eine solche Auflösung muß nach Stirner vollzogen werden gegenüber der Wahrheit, der Sittlichkeit und dem Staat. Stirner sagt: „Ich bin, wie übersinnlich, so überwahr. Die Wahrheiten sind vor mir so gemein und gleichgültig wie die Dinge, sie reißen mich nicht hin und begeistern mich nicht."[1] Der Gegensatz von Gut und Böse hat für den Egoisten keine Bedeutung mehr. „Was gut, was böse, ich bin ja selber meine Sache und ich bin weder gut noch böse. Beides hat für mich keinen Sinn."[2] Der Egoist fragt nur, ob, was er denkt und tut, ihn befriedigt,[3] nicht ob es „christlich oder human" ist. Von dem „Diebstahl" z. B. sagt der Egoist nicht, daß er ein Verbrechen oder Vergehen ist, das wäre ja pfäffisch, sondern er faßt denselben als eine Handlung auf,

---

[1] Stirner, l. c. p. 406.
[2] Stirner, l. c. p. 14.
[3] Stirner, l. c. p. 418.

die bestraft werden muß, weil sonst das Stehlen allgemein werden und ihn selbst schädigen könnte.[1]

Der Egoist macht sich aber nicht bloß frei von etwas, sondern auch frei zu etwas. Der Egoist macht sich frei zum Weltgenuß und Selbstgenuß.

Das Ich ist mehr als Idee, es ist unsagbar, es gilt von ihm „Namen nennen dich nicht".[2] Es fühlt sich als mächtigen Willen. „Recht — ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk; Macht — das bin ich selbst, ich bin der Mächtige und Eigner der Macht. Recht ist über mir, ist absolut, und existiert in einem Höheren, als dessen Gnade mir's zufließt: Recht ist eine Gnadengabe des Richters; Macht und Gewalt existiert nur in mir, dem Mächtigen und Gewaltigen."[3]

Der Gewaltige benutzt die Welt und die Menschen zu seinen Zwecken.[4] Kein Mensch ist ihm Respektsperson. Er betrachtet die einzelnen Menschen als „brauchbares oder unbrauchbares Subjekt". Man ist weder sich schuldig, etwas aus sich zu machen, noch anderen, etwas aus anderen zu machen: „denn man ist seinem und anderer Wesen nichts schuldig. Der auf das Wesen gestützte Verkehr ist ein Verkehr mit dem Spuk, nicht mit dem Wirklichen."[5] Der Egoist kennt zwar auch Liebe zu den Menschen, aber nur eine eigennützige. Bei der eigennützigen Liebe ist der Gegenstand für mich da, nicht ich für den Gegenstand. Die heilige Liebe dagegen „liebt das Heilige am Menschen und bemüht sich darum auch, aus dem Geliebten immer mehr einen Heiligen (d. h. einen Menschen) zu machen".[6] Der Egoist leidet auch

---

1 Stirner, l. c. p. 94 cfr. c. 99.
2 Stirner, l. c. p. 429.
3 Stirner, l. c. p. 245 cfr. c. 217.
4 Stirner, l. c. p. 346.
5 Stirner, l. c. p. 338.
6 Stirner, l. c. p. 342.

mit dem Geliebten und hilft ihm in der Not, aber nur, um seinen eigenen Kummer zu verbannen. „Weil ich die kummervolle Falte auf der geliebten Stirn nicht ertragen kann, darum, also um meinetwillen, küsse ich sie weg.“[1] Der Egoist liebt nur mit dem Bewußtsein des Egoismus. Der Geliebte ist für ihn „Nahrung für seine Leidenschaft“, er „benutzt ihn und genießt ihn“.[2] Was veranlaßt ihn denn für die Menschen zu schreiben? „Schreibe ich aus Liebe zu den Menschen? Nein, ich schreibe, weil ich meinen Gedanken ein Dasein in der Welt verschaffen will, und sähe ich auch voraus, daß diese Gedanken euch um eure Ruhe und euren Frieden brächten, sähe ich auch die blutigsten Kriege und den Untergang vieler Generationen aus dieser Gedankensaat aufkeimen: — ich streute sie dennoch aus. Macht damit, was ihr wollt und könnt, das ist eure Sache und kümmert mich nicht.“[3] „Ich singe, weil — ich ein Sänger bin. Euch aber brauche ich dazu, weil ich Ohren brauche.“ —

Der Egoist will nichts von Berücksichtigung der Interessen des Staats wissen. Er sagt sich: das Gemeinwohl ist nicht mein Wohl. Er kann nur den Zusammenschluß der einzelnen zu einem „Verein“ empfehlen zum Zweck der Vermehrung von Weltgenuß und Selbstgenuß. Der Genuß besteht dabei im „Aufbrauchen“ und „Verzehren“ des Gegenstandes.

Besonders originell an den moralskeptischen Entwicklungen Stirners ist die Polemik gegen das sittliche Leben, sofern es ein Streben nach Realisierung von Idealen darstellt. Alle Ideale des Menschen sind ein Spuk und das Streben

[1] Stirner, l. c. p. 341.
[2] Stirner, l. c. p. 346.
[3] Stirner, l. c. p. 345, 346.

nach Realisierung derselben schließt ein Sichbinden an dieselben, ein Sichbeherrschenlassen von denselben ein. Dadurch beraubt sich der Mensch seiner Freiheit und sein Handeln wird ein einseitiges, borniertes.

a) Das sittliche Handeln bezieht sich auf den „Menschen" im Menschen, den „Menschen an sich", auf das „Wesen" des Menschen, den „Begriff" des Menschen, die „Vorstellung" des Menschen, auf ein „Ideal", und dieser „Mensch" im Menschen, der „Mensch an sich", das „Wesen" des Menschen, der „Begriff" des Menschen, die „Vorstellung" des Menschen, das „Ideal" desselben ist ein Spuk. Weshalb diese Mannigfaltigkeit der termini, wenn der Autor genau weiß, was er will? Leider gibt der Autor bei keinem dieser termini genau an, was er darunter versteht. Was heißt das, daß das sittliche Handeln sich auf das „Wesen" des Menschen, den „Begriff" des Menschen bezieht? In welchem Sinne ist das gemeint? Wir sahen, der Autor hebt hervor: man unterscheidet den „Begriff" einer Sache, das „Wesen" einer Sache und die Sache selbst. Dabei betont man das „Wesen", den „Begriff" einer Sache so sehr gegenüber der Sache selbst, daß zuletzt die Sache selbst gegenüber dem „Begriff", dem „Wesen" derselben, wenn nicht zu einem Schein, so doch mindestens zu einer Erscheinung der Sache herabsinkt, während zuerst die Sache selbst als das eigentlich Existierende angesprochen war. Diese „Begriffe", diese Ideale, sollen nun herrschen, „als ob ein Begriff der Sache für sich existierte und nicht vielmehr der Begriff wäre, welchen man sich von der Sache macht"! Nun, wenn man in diesem Sinne von dem „Begriff" des Menschen spricht, im Sinne der Zusammenfassung des Gemeinsamen, das sich bei den einzelnen Menschen findet, dann ist der „Begriff" des Menschen jedenfalls nicht das, was den sittlich handelnden Menschen beherrscht! Denn darauf geht doch nicht sein Streben aus, dieses schon vorhandene

Gemeinsame in sich und andern noch erst zu realisieren! Wenn die „Humanen“ den „Begriff“, das „Wesen“ des Menschen realisieren wollen, so meinen sie damit eine Idealvorstellung, die sie sich von dem Menschen machen: sie vollziehen eine Wertschätzung der verschiedenen Seiten der menschlichen Natur und geben der Förderung der höher entwickelten Lebensfunktionen den Vorzug vor der Förderung weniger entwickelter Lebensfunktionen. Dieses Moment der „Wertschätzung“ hätte doch eigentlich Stirner nicht entgehen dürfen! Und von dieser Wertschätzung hätte er nun zeigen müssen, daß sie ein Spuk ist. Dann wird der eine Realisierung des „Begriffs“, des „Wesens“ des Menschen in sich und andern erstrebende Mensch von einem Spuk beherrscht, leidet also nach der Terminologie Stirners an einem Sparren.

Dies angegebene Moment der „Wertschätzung“ liegt aber nicht bloß bei dem „Humanen“ vor, welcher eine Realisierung des „Begriffs“, des „Wesens“ des Menschen erstrebt, auch die Hegelianer, gegen die er doch zugleich bei dieser Kritik des „Wesens“, des „Begriffs“ des Menschen polemisiert, vollziehen in diesem Gedanken eine Wertschätzung. Dem Hegelianer kommt es, was besonders energisch Joh. Ed. Erdmann in seinen Vorlesungen zu betonen pflegte, vor allem darauf an, das wozu? zu bestimmen. Der „Begriff“ des Geistes z. B. bestimmt nach dem Hegelianer das Ziel, zu welchem er sich zu entwickeln hat. In der Hegelschen Ableitung dieser Begriffe ist allerdings keine Rechtfertigung dieser Wertschätzung zu finden. —

b) Wir wenden uns von dem „Spuk“ zum „Sparren“. Nach Realisierung von Idealen streben, ist nach Stirner ein zweckloses Beginnen. Denn Ideale sind nicht realisierbar, was sich realisieren läßt, realisiert sich auch ohnehin. „Weil ihr die Idee der Menschheit entdeckt habt, folgt daraus, daß jeder Jude sich zu ihr bekehren könne? Wenn er es kann,

so unterläßt er's nicht und unterläßt er's, so kann er's nicht." Diese Behauptung Stirners zeigt wenig moralpsychologisches Verständnis: als ob das „Wollen" der Förderung eigener Entwicklung nicht ein Moment wäre, welches diese Entwicklung begünstigt und welches selbst auch von äußern Einwirkungen, Einwirkungen durch andere abhängig ist. Dies Wollen setzt ein sittliches Wertschätzen voraus. Wir sahen, daß auch da, wo bei einem Individuum ein sittliches Handeln unter bestimmten Bedingungen noch nicht möglich ist, doch schon eine Wertschätzung dieses Handelns bei Vorstellung dieser Bedingungen sich im Sinne des sittlichen Tatbestandes vollziehen kann, etwa nach Befriedigung des Augenblicksimpulses, welcher das Zustandekommen sittlichen Handelns vereitelt hat. Augenblicksimpulse, d. h. ursprüngliche Gefühlszustände mögen das Zustandekommen eines bestimmten sittlichen Handelns vereiteln; die sich an eine Vorstellung der Bedingungen dieser Handlung anschließende Wertschätzung der betreffenden Handlung kann deshalb doch im Sinne des sittlichen Tatbestandes erfolgen, weil bei dieser Wertschätzung an die Stelle der ursprünglichen Gefühlszustände reproduzierte Gefühlszustände getreten sind: ihre geringere Intensität ermöglicht eine Wertschätzung im Sinne des sittlichen Tatbestandes. Diese Differenz der Intensität der ursprünglichen und reproduzierten Gefühlszustände bedingt also Diskrepanz zwischen unserm Wertschätzen einer Handlung bei Vorstellung der Bedingungen derselben und dem sittlichen Wollen, wir können auch sagen: dem Wertschätzen beim Gegebensein dieser Bedingungen selbst. Wird das Individuum sich dieser Diskrepanz inne, so kann es dadurch veranlaßt werden, an sein zukünftiges Wollen einen selbstgegebenen Imperativ zu richten.[1] Dadurch ist das Streben nach einem

---

[1] Störring, Moralphil. Streitfragen p. 105, 106.

sittlichen Ideal gesetzt. Man sieht, wir verdanken dieses Streben in letzter Linie der Differenz der Intensität der ursprünglichen und reproduzierten Gefühlszustände! — Von diesem Streben nach Förderung eignen Wollens bestimmter Art will man nun behaupten, daß es das betreffende Einzelwollen nicht zu bestimmen imstande ist, daß es ein zweckloses Beginnen ist — und damit auch von den Einwirkungen zur Förderung dieses Strebens!

c) Wenn Stirner ein Handeln, das man gewöhnlich uneigennützig nennt, als egoistisch charakterisieren zu müssen glaubt, weil der Zweck des Handelns doch immer sein eigner Zweck sei, so daß in dem angezogenen Beispiel O'Connell gerade so gut egoistisch handelte, wenn sein eigentlicher Zweck Förderung seines Volkes war, als wenn sein eigentlicher Zweck in Gelderwerb bestand, so erledigt sich diese Behauptung leicht. Wenn Stirner ein solches „uneigennütziges" Handeln egoistisch nennen will, so ist das ja an und für sich angängig. Nur setzt er sich damit einmal in Widerspruch mit dem Sprachgebrauch und muß sich dessen bewußt bleiben! Sodann muß er anstatt der bisherigen neue Termini einführen, um den Unterschied in der Art der Motivation zu charakterisieren, der zu konstatieren ist, wenn bei O'Connell der eigentliche Zweck in Förderung seines Volkes bestand, gegenüber dem Fall, wenn der eigentliche Zweck in eigenem Gelderwerb bestand.

d) Wenn Stirner zuletzt behauptet, daß nach den sittlichen Vorstellungsweisen das nicht Geltung habe, was jemand Besonderes hat, so sieht er als allgemeine sittliche Vorstellungsweise an, was Vorstellungsweise gewisser Ethiker seiner Zeit war, die durch metaphysische Anschauungen sich bestimmen ließen, den Wert der Einzelpersönlichkeit nicht anzuerkennen. —

C) Ich möchte mich zuerst zur Behandlung der moral-

skeptischen Entwicklungen Friedrich Nietzsches wenden. Ich darf wohl die Anschauungen Nietsches als bekannt voraussetzen und mich auf die Kritik seiner Moralskepsis beschränken. Und was diese Kritik betrifft, so kann ich mich kurz fassen, da uns eine Reihe guter Kritiken vorliegt.

Nach Nietzsche ist die gegenwärtig geltende Moral als Mitleidsmoral zu charakterisieren. Er glaubt, daß Schopenhauer dem gegenwärtigen sittlichen Tatbestande am meisten gerecht geworden ist. Tatsächlich wird aber Schopenhauer mit dieser Bestimmung, daß alles sittliche Handeln aus Mitleiden hervorgehe, nicht entfernt dem sittlichen Tatbestande gerecht — als ob nicht auch Sympathie mit der Freude andrer das sittliche Handeln bestimmte, als ob nicht Sympathie mit der Lebensbetätigung andrer, besonders kraftvoller, höherer geistiger auf das sittliche Wollen wirkte, als ob nicht die Übertragung von Gefühlszuständen auf die Vorstellung einer als möglich aufgefaßten Handlung auf das sittliche Wollen Einfluß hätte — von komplexeren psychischen Erscheinungen ganz zu schweigen. Es entspricht sodann nicht dem sittlichen Tatbestande, wenn die Sache so dargestellt wird, als ob die gegenwärtige moralische Wertschätzung zu dem Leiden der Menschen bedingungslos die Stellung einnähme, daß Beseitigung oder Minderung derselben erstrebt würde. Wir sahen, daß in der sittlichen Wertschätzung der eminenten und ganz augenfälligen Bedeutung Rechnung getragen wird, welche Unlustgefühle für das Zustandekommen kräftigen Wollens haben.

Ein andrer wesentlicher Einwand gegen die gegenwärtig geltende Moral geht dahin, daß dieselbe eine Moral der Gleichheit, eine Sklavenmoral sei, welche die widerliche Mittelmäßigkeit begünstige,[1] anstatt den höherstehenden In-

[1] Nietzsche WW VII, 134. Riehl, Fr. Nietzsche 167.

dividuen Vorrechte einzuräumen. Die hierher gehörenden Entwicklungen Nietzsches gehen von der richtigen Anschauung aus, daß nicht alle Einzelpersönlichkeiten gleichen Wert haben, daß hier eminente Unterschiede vorliegen. Aber wenn die Gerechtigkeit jedem nach seinem Verdienst gibt — bei der Behandlung Spencers kamen wir auf diese Verhältnisse näher zu sprechen —, so ist doch das begabtere, kraftvollere Individuum viel günstiger gestellt als das weniger begabte, schwache! Und sodann ist die Abhängigkeit nicht zu übersehen, in welcher auch das Genie von dem menschlichen Gemeinschaftsleben steht.[1]

Wenn Nietzsche zuletzt die gegenwärtige Moral als eine asketische charakterisiert, so hat er sich wieder von Schopenhauer irreführen lassen. Auch die gegenwärtige Moral des Christentums ist nicht als asketische Moral zu charakterisieren, wenn man wenigstens von pietistischen Ausläufern der gegenwärtigen christlichen Moral absieht.

Nietzsche wird zuweilen mit Kallikles und mit Stirner zusammengestellt. Mit beiden hat er außer der Polemik gegen die geltende sittliche Vorstellungsweise die Verherrlichung des Gewaltmenschen gemeinsam und mit Kallikles noch Gedanken über Entstehung der Moral. Von beiden unterscheidet er sich aber durch seine Begeisterung für die Entwicklung der menschlichen Rasse. Stirner würde ihn um dieser Begeisterung willen zu den an einem sittlichen „Sparren" Leidenden zählen. —

In letzter Zeit hat Tolstoi moralskeptische Entwicklungen gemacht.[2] Dieselben sind nicht neu und mit den oben gemachten kritischen Entwicklungen erledigt.

---

[1] Riehl, l. c. p. 133ff., 120ff.

[2] Leo Tolstoi, Widersprüche der empirischen Moral p. 43ff.

II. Kapitel.

Positive Entwicklungen.

Wir glauben, zeigen zu können, daß die in unserm Moralprinzip ausgesprochenen Wertschätzungen von sich gleichbleibenden allgemeinen psychischen Funktionen des Menschen abhängig sind, daß mit Entwicklungen der allgemeinen intellektuellen und emotionellen Funktionen des Menschen die bezeichnete moralische Wertschätzung sich notwendig ausbildet.

Man hat sich gegen die Verwendung psychogenetischer Entwicklungen zur Rechtfertigung sittlicher Forderungen ausgesprochen, indem man darauf hinwies, daß mit einer Rechenschaftsablegung über die Entstehung sittlicher Wertschätzungen doch noch nicht der Beweis der Gültigkeit solcher Wertschätzungen erbracht sei. Zur Rechtfertigung sittlicher Forderungen könne man nichts anderes tun, als aus der Gesamtheit der ethischen Beurteilungen diejenigen herausheben, die den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit und zwar einer höheren Notwendigkeit an sich tragen, der Notwendigkeit „nicht des Müssens und Nichtanderskönnens“, sondern „des Sollens und Nichtandersdürfens“.

Windelband sagt hierüber: „Wenn die Philosophie die Bestimmungen der logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilung festsetzen soll, so hat es für sie gar keinen Sinn, zu

fragen, welche Bestimmungen auf diesen Gebieten etwa wirklich allgemein gelten, oder zu untersuchen, welche sich mit psychologischer und kulturgeschichtlicher Notwendigkeit immer geltend machen oder geltend gemacht haben. In keiner von beiden Richtungen findet man ein Kriterium dessen, was gelten soll. Die Masse oder gar die Majorität ist nicht das Tribunal, vor dem der absolute Wert entschieden wird und der Nachweis der Ursachen ihres Verhaltens ist keine Begründung ihrer Berechtigung . . . . . . Wir glauben an ein höheres Gesetz als das der naturnotwendigen Entstehung aller unsrer Beurteilungen, — an ein Recht, das ihren Wert bestimmt . . . . Überall sonach, wo das empirische Bewußtsein diese ideale Notwendigkeit dessen, was allgemein gelten soll, in sich entdeckt, stößt es auf ein normales Bewußtsein, dessen Wesen für uns darin besteht, daß wir überzeugt sind, es solle wirklich sein, ohne Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewußtseins wirklich ist . . . . Nichts andres nun ist die Philosophie als die Besinnung auf dies Normalbewußtsein, als die wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche von den Inhaltsbestimmungen und Formen des empirischen Bewußtseins den Wert des Normalbewußtseins haben. In dem empirischen Bewußtsein des Individuums, der Völker, der Menschen kommen sie ebenso notwendig, wie alle Torheit, alle Verworfenheit, alle Geschmacklosigkeit zustande: und die Aufgabe der Philosophie ist es, aus diesem Chaos individueller oder tatsächlich allgemeiner Werte diejenigen herauszufinden, denen die Notwendigkeit des normalen Bewußtseins anhaftet. Diese Notwendigkeit ist in keinem Falle irgendwo abzuleiten, sie kann nur aufgewiesen werden; sie wird nicht erzeugt, sondern nur zum Bewußtsein gebracht. Das einzige, was die Philosophie tun kann, besteht darin, dies Normalbewußtsein aus den Bewegungen des empirischen Bewußtseins hervorspringen zu

lassen und auf die unmittelbare Evidenz zu vertrauen, mit welcher seine Normalität sich, sobald sie einmal zum klaren Bewußtsein gekommen ist, in jedem Individuum ebenso wirksam und geltend erweist, wie sie gelten soll."[1]

Zu diesen Anschauungen nehme ich folgende Stellung ein. Es ist richtig, daß mit der Aufweisung der Ursachen der sittlichen Werturteile die Gültigkeit derselben ebenso wenig bewiesen ist, wie auf erkenntnistheoretischem Gebiet psychogenetische Entwicklungen die Gültigkeit einer Vorstellungsweise beweisen. Beides sind ganz differente Fragen. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Beantwortung der einen Frage nicht für die Beantwortung der andern verwertet werden könnte! Was die Erkenntnistheorie betrifft, so haben die psychogenetischen Entwicklungen der in Betracht kommenden Vorstellungsweisen heuristischen Wert für die Entscheidung der eigentlich erkenntnistheoretischen Frage.[2] Was die Ethik betrifft, so können die psychogenetischen Bestimmungen über sittliche Wertschätzungen doch möglicherweise wertvolle Handhaben zur Entscheidung der Frage geben, ob eine Wertschätzung für die Menschen bleibende Bedeutung hat: angenommen, von gewissen moralischen Wertschätzungen, etwa den in einem Moralprinzip ausgesprochenen, ließe sich zeigen, daß sie von allgemeinen psychischen Funktionen des Menschen abhängen (etwa von der Eigenschaft des menschlichen Bewußtseins, mit Empfindungen Gefühlszustände zu verbinden, von der Fähigkeit, diese Gefühlszustände zu reproduzieren und von ähnlichen allgemeinen Eigenschaften des menschlichen Bewußtseins), so würde man ein solches Resultat der psychogenetischen Untersuchungen doch als Handhabe für die Entscheidung der Frage nach der

[1] Windelband, Präludien. 2. Aufl. p. 45ff.
[2] Störring, Erkenntnistheorie von Tetens p. 155.

Gültigkeit solcher Wertschätzungen benutzen können, indem man sagt, die mit der Entwicklung dieser allgemeinen psychischen Funktionen des Menschen gesetzten Wertschätzungen bleiben, solange die menschliche Natur keine fundamentale Umgestaltung erfährt, sind also gültig für den Menschen unter den verschiedensten Lebensbedingungen.

Die Verwerfung der Verwertung psychogenetischer Entwicklungen für diesen Zweck scheint mir also nicht genügend begründet zu sein. Andrerseits scheint mir die Anweisung, sich auf sein Normalbewußtsein zu besinnen, der unmittelbaren Evidenz zu vertrauen, mit der sich das Pflichtbewußtsein uns aufdrängt, einmal den Wechsel der sittlichen Vorstellungsweisen nicht genug zu berücksichtigen und sodann nicht, daß hier möglicherweise illusionäre Momente eine Rolle spielen, die uns veranlassen, etwas als zum Tatbestand des „normalen Bewußtseins" gehörig anzusehen, was nicht als solches gelten sollte. Was kann nicht alles durch Übertragung von Gefühlszuständen uns den Eindruck machen, durch sich selbst geheiligt zu sein! Ich werde also zu der Bestimmung geführt, daß wir nicht mit der Aufstellung bleibender ethischer Normen beginnen können, sondern uns zunächst über die Abhängigkeitsbeziehungen des sittlichen Tatbestandes orientieren müssen; im günstigsten Fall können wir nach Erledigung dieser Fragen bleibende Normen aufstellen.

1. Zunächst haben wir einige psychopathologische Tatbestände für unsere Frage heranzuziehen. Die moral insanity versteht man erst, seit man erkannt hat, daß es sich bei derselben um eine außerordentliche Herabsetzung der Fähigkeit zur Reproduktion von Gefühlszuständen handelt.[1] Man hat über diese Krankheitsform lange nicht zur Klarheit

[1] Störring, Vorlesungen üb. Psychop. in ihrer Bedeutung f. d. norm. Psychol. p. 426ff.

kommen können, weil die moralischen Defekte sich mit intellektuellen zu verbinden schienen: die Kranken handeln nicht bloß gegen das Interesse anderer, sondern auch in abnormer, auffälliger Weise gegen ihr eigenes Interesse. Das veranlaßte manche Autoren, gegen die Annahme eines bloß moralischen Defekts zu polemisieren, allgemeinen Schwachsinn als Bedingung für diese Erscheinungen auf intellektueller und moralischer Seite anzunehmen. Zu dieser Annahme paßte dann allerdings nicht die intellektuelle Leistungsfähigkeit mancher dieser Kranken in anderen Beziehungen. Beachtet man, daß bei den Kranken die Gefühlsreproduktionen abnorm schwach entwickelt sind, so versteht man ihr Handeln gegen ihr eigenes Interesse, ohne intellektuellen Defekt bei ihnen anzunehmen.

Man sieht also, daß die Fähigkeit zum Vollzug moralischer Wertschätzungen von der allgemeinen Entwicklung des Gefühlslebens abhängt, speziell von dem Vollzug von Gefühlsreproduktionen.

Durch Fälle von intellektuellem Defekt erkennt man andrerseits, daß auch die Entwicklung der Intelligenz die moralischen Wertschätzungen in ihrer Entwicklung beeinflußt. Bei Schwachsinnsformen findet man stets geringe moralische Entwicklung. Ich will mich hier mit Erwähnung einer typischen Wertschätzung einer solchen Patientin beschränken. Eine Patientin m. B., die an Schwachsinn litt, antwortete mir auf die Frage: „Was ist das Schönste im Leben?" „Kaffee und Kuchen und mittags nach dem Essen schlafen."

2. Sehen wir nun im einzelnen zu, ob sich die moralischen Wertschätzungen durch Entwicklung der intellektuellen und vor allem der allgemeinen emotionellen Eigenschaften ergeben. Ich entscheide diese Frage an der Hand meiner Untersuchungen über die Abhängigkeitsbeziehungen des sittlichen Bewußtseins.

Bei der moralischen Wertschätzung kommt als ein wesentlich mitwirkender Faktor in Betracht die höhere Wertschätzung entwickelterer geistiger Lebensbetätigung im Gegensatz zu niederer sinnlich-geistiger. Diese Wertschätzung zeigte sich mir von der Entwicklung des Bedürfnisses zu höherer geistiger Betätigung abhängig und dieses Bedürfnis selbst wieder von der Entwicklung höherer geistiger Fähigkeiten. Daneben zeigte sich wirksam die Erfahrung der Unlustfolgen niederer sinnlich-geistiger Betätigung im Gegensatz zu den Folgen höherer geistiger Betätigung. Die erstere Art von Erfahrungen bedingte eine Hemmung der Wertschätzung der Realisierung der Augenblickslust auf Kosten höherer geistiger Lebensbetätigung.

Die Wertschätzung der Förderung von höheren geistigen Dispositionen gründet sich auf die Wertschätzung der diesen Dispositionen entsprechenden Lebensfunktionen.

Außer der Entwicklung höherer geistiger Fähigkeiten kommt hier also eine Fähigkeit zur Übertragung von Gefühlszuständen in Betracht, die selbst wieder auf der Fähigkeit zur Reproduktion von Gefühlszuständen beruht.

Von der Wirkung heteronomer Faktoren auf die Entwicklung dieser Wertschätzung müssen wir hier natürlich absehen! Wir haben zu betonen, daß bei einer gehörigen Entwicklung der intellektuellen und allgemein emotionellen Fähigkeiten sich diese Wertschätzung der Förderung eigener höherer geistiger Dispositionen notwendig einstellt. —

Die Wertschätzung der Förderung der Lebensfunktionen anderer Individuen (besonders ihrer höher entwickelten geistigen Lebensfunktionen) ist von Erfahrungen über den Erfolg von Wollen, welches diese Lebensfunktionen beeinflußt, abhängig und von der Schätzung der subjektiven Seite des Wollens von Handlungen, welche die Lebensfunktionen anderer beeinflussen.

Wo die normalen Effekte von Wollen in Schmerz und Hemmung von höherer Lebensbetätigung anderer bestehen, da entwickelt sich bei dem Betrachter solcher Handlungen, der die Fähigkeit zur Reproduktion von Gefühlen hat, Sympathie mit den Unlustgefühlen der von der Handlung Betroffenen und es entsteht, sobald einmal die Hemmung von Lebensbetätigung, die als normaler Effekt eines Wollens auftritt, aufgefaßt wird, was allerdings schon eine etwas kompliziertere intellektuelle Funktion voraussetzt,[1] Sympathie mit der Hemmung von Lebensbetätigung.

Solche Sympathiegefühle und Sympathieempfindungen müssen aber im allgemeinen bei häufiger Erfahrung von Fällen ähnlicher Art eine Übertragung auf die Vorstellung der entsprechenden Handlungsweisen erfahren und ihre Wertschätzung hemmen.

Erfahrungen dagegen, die wir über die Effekte von Handlungen machen, welche unter normalen Verhältnissen anderen Freude bringen und ihre Lebensfunktionen fördern, müssen durch Sympathiegefühle und Sympathieempfindungen, welche einen Anschluß an die Vorstellung solcher Handlungsweisen gewinnen, eine positive Wertschätzung fördern.

Egoistische Gefühle beeinträchtigen zwar in mannigfacher Weise[2] die Entwicklung dieser Wertschätzungen in dem angegebenen positiven und negativen Sinn, so daß ein Handeln auf Grund solcher Wertschätzungen in einer außerordentlich großen Zahl von Fällen nicht zustande kommt; aber mit einer Herabsetzung der Intensität solcher Wertschätzungen, die sie in einer vielleicht überwiegenden Zahl von Fällen für das Handeln unwirksam machen, ist doch noch nicht die Wertschätzung selbst aufgehoben.

---

[1] Störring, Moralphil. Streitfragen p. 71 ff. cfr. c. 50 u. 51.

[2] Störring, Moralphil. Streitfragen p. 98 ff.

Allerdings können auch egoistische Gefühle in Einzelfällen den Sinn der Wertschätzungen umzukehren tendieren, das sieht man aus dem Vorhandensein von Neid und Schadenfreude, also aus dem Vorhandensein von Schmerz über berechtigte Freude anderer und Freude über andere in ihrer Lebensbetätigung hemmenden Schmerz. Es handelt sich hier aber um Erscheinungen, die bei Individuen mit kraftvoller intellektueller und allgemein emotioneller Entwicklung so gut wie gar nicht auftreten. Neid und Schadenfreude sind Erscheinungen, die von der Richtung der Entwicklung intellektueller und allgemein emotioneller Funktionen abliegen.[1] Man kann sie deshalb als Degenerationserscheinungen bezeichnen, ohne den moralischen Maßstab anzulegen.

Die Wertschätzung des Wollens zeigt sich mir weiter noch beeinflußt durch die Sympathie mit der im Wollen selbst gegebenen Lust und Unlust und der im Wollen selbst gegebenen kraftvollen, sich gegen Hemmungen behauptenden Lebensbetätigung, wobei eine Schätzung abweichend vom Sinne des sittlichen Tatbestandes durch Erfahrung über Effekte des Handelns gehemmt wird.[2] Sodann wird im entwickelten sittlichen Bewußtsein das sittliche Wollen als aus einer entsprechenden Disposition des Individuums hervorgehend aufgefaßt, wodurch die Wertschätzung der subjektiven Seite des Wollens wesentlich gesteigert wird; praktische Interessen legen diese Betrachtungsweise nahe und machen diese Beziehung zu einer geläufigen. Von dieser Beziehung ist dann auch die Wertschätzung des Motivs des Wollens wesentlich bestimmt. Die Wertschätzung der subjektiven Seite des Wollens wird weiter vor allem durch den imperativischen Charakter

[1] Wundt, l. c. II, p. 141, 142.

[2] Störring, Moralphil. Streitfr. p. 76ff.

des sittlichen Wollens bestimmt, der bei höher entwickelten Individuen wesentlich autonom bedingt ist.[1] —

Wenn sodann die höhere sittliche Entwicklung von generellen Willensentschlüssen abhängig ist, die sich auf ein zukünftiges Einzelwollen bestimmter Art richtet, auf die Beziehung eines solchen Einzelwollens auf die durch diese Willensentschlüsse bestimmten Willensrichtung der Persönlichkeit, so handelt es sich wieder um allgemeine emotionelle und intellektuelle Funktionen, und zwar um solche, die einen höheren Grad der Entwicklung dieser Funktionen darstellen.

Bezüglich der Abhängigkeitsbeziehungen der autonomen Achtung vor dem Sittengesetz darf ich wohl auf meine Untersuchungen über die Entstehung des sittlichen Bewußtseins verweisen. Nach denselben handelt es sich bei diesem Phänomen um sehr komplexe Gefühlsreproduktionen.

Wir können also allgemein sagen, daß die in unserm Moralprinzip bezeichneten sittlichen Wertschätzungen mit der Entwicklung allgemeiner emotioneller und intellektueller Funktionen des Individuums gesetzt sind: beim Vorhandensein kraftvoller Entwicklung von Lebensfunktionen, besonders höherer geistiger, des Anschlusses von solchen Gefühlszuständen an die intellektuellen Betätigungen, die der Entwicklung des körperlich-geistigen Organismus förderlich sind, weiter gehöriger Fähigkeit zur Entwicklung von Sympathiegefühlen und Sympathieempfindungen und der Fähigkeit zur Erzeugung von Übertragung von Gefühlszuständen. (Wir können auch — die letzten 3 Faktoren zusammenfassend — von gehöriger Fähigkeit zur Reproduktion von Gefühlszuständen und Spannungsempfindungen sprechen.) Darnach haben diese Wertschätzungen bleibende Gültigkeit, solange

[1] Störring, Moralphil. Streitfr. p. 105 ff., 102.

die allgemeinen psychischen Funktionen des Menschen dieselben bleiben.

3. Die sittlichen Wertschätzungen stehen aber noch in einer andern Beziehung zur Entwicklung allgemeiner emotioneller und intellektueller Funktionen. Höhere Formen intellektueller und emotioneller Entwicklung, wie sie sich besonders in der Betätigung in Kunst und Wissenschaft darstellen, sind abhängig vom Gemeinschaftsleben der Menschen — und setzen so soziale, sittliche Eigenschaften des Menschen, wenigstens in gewissem Umfange, voraus. Will man also eine höhere Entwicklung des Individuums, so muß man auch ethische Entwicklung wollen. —

Wir können also von den in unserm Moralprinzip ausgesprochenen Wertschätzungen sagen, daß sie unabhängig sind von dem Wechsel der Lebensbedingungen, daß sie dieselben bleiben, solange die psychischen Funktionen der Menschen keine fundamentale Änderung erfahren.

